

DE LA CONCIENCIA A LA ACCIÓN EN JEAN PAUL SARTRE

JHON ALEJANDRO FRANCO RUÍZ

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA

2019

DE LA CONCIENCIA A LA ACCIÓN EN JEAN PAUL SARTRE

Jhon Alejandro Franco Ruíz

Monografía para optar al título de Magister en filosofía

DIRECTOR

Jaime Alberto Ángel Álvarez

Filósofo y Doctor en Estudios Políticos

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA

2019

RESUMEN

Este trabajo de grado tiene como propósito abordar el problema filosófico de la existencia del *yo* y los *otros* desde la perspectiva de la acción, buscando con ello demostrar que ambos son, en la medida en que habitan e interactúan en el mundo. Este postulado se halla inscrito bajo la crítica que Jean Paul Sartre realiza sobre el solipsismo presente en la conceptualización del *ego* o *yo* como un habitante de la conciencia.

Ante el solipsismo, Sartre plantea una conciencia pre-reflexiva, que es conciencia intencionada sobre el mundo y no sobre sí misma (conciencia reflexiva), lo que supone vaciar de contenidos la conciencia y expulsar de ésta al *yo*, para ubicarlo en el mundo con *otros*. Luego, aquí se realiza una distinción entre el *yo* o sujeto cognoscente como habitante de la conciencia y el hombre de acción como un habitante del mundo, que implica plantear una antropología existencial, que concibe la idea del para-sí u hombre y los *otros* desde la acción, ofreciendo desde esta perspectiva una interpretación y configuración de lo moral, en la medida en que se entiende que son las acciones intencionadas sobre el mundo, las que buscan no solo la transformación de la situación de un hombre en particular, sino también la de los *otros*, en este espacio de interacción vital.

Palabras clave: Solipsismo, conciencia, existencia, el hombre, el otro, moral, acción

Índice

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

Capítulo I

Del <i>ego</i> en la conciencia a los <i>yo</i> en el mundo.....	7
1 El yo o sujeto cognoscente como conciencia reflexiva.....	8
1.1 El yo pensante de Descartes.....	9
1.2 El yo trascendental de Kant.....	11
1.3 El yo absoluto de Hegel.....	13
1.4 El yo intencional de Husserl.....	16
2 El problema del solipsismo en la conciencia reflexiva.....	18
3 Sartre y la conciencia pre-reflexiva en oposición al solipsismo.....	21

Capítulo II

De la conciencia del sujeto a la existencia del hombre y los <i>otros</i> en el mundo.....	24
1 Ontología fenomenológica.....	25
2 Antropología existencial.....	29
2.1 El hombre y la acción.....	31
2.2 La moral vista desde la acción del hombre.....	34
2.3 La acción del hombre entre la angustia, el desamparo y la mala fe.....	38
2.4 El <i>otro</i> y la libertad.....	40

Capítulo III

El compromiso y la responsabilidad que adquiere el hombre con los <i>otros</i> a través de la acción.....	43
--	----

1 La angustiosa relación de compromiso con los <i>otros</i>	45
2 Los <i>otros</i> en el prefacio de los condenados de la tierra.....	47
CONCLUSIONES	51
REFERENCIAS	56

INTRODUCCIÓN

De la conciencia a la acción en Jean Paul Sartre, como se ha titulado este trabajo de grado, es un recorrido por algunos planteamientos teóricos propios del campo argumentativo de la filosofía, concernientes al ámbito de la epistemología, la ontología, la antropología y la moral, que tienen en común la pregunta por la existencia. La epistemología acude al discernimiento de la existencia a través del conocer, situándose en disputas y conciliaciones entre la razón y la experiencia para recrear y afirmar lo que se piensa, se ve, se huele, se oye, se siente o se intuye como realidad. La ontología, desde los antiguos, ha buscado indagar por el ser de la existencia, es decir por aquello que la hace independiente o dependiente de otras cosas para ser lo que es. El estudio de la antropología y la moral moderna, se ha situado en la preocupación por la existencia del mundo y de las demás cosas en él, remitiéndose a la idea del hombre como un ser que además de cognoscente es un ser responsable de su accionar sobre el mundo, pues aun cuando sus cosmovisiones lo impelen a actuar sobre éste de una determinada manera, siempre cabe la posibilidad de que actué de otra, alterando o transformando precisamente no solo su situación en el mundo y con ella sus creencias, sino también la de aquellos *otros* con los que habita en él.

De esta manera, la pregunta por la existencia ha devenido en un ejercicio que remite al conocer, al ser y al ideal de hombre, referido a sus hábitos y su comportamiento, pero no remite a la pregunta por la existencia misma, es decir a la existencia como situación de mundo; dando lugar a que el problema de la existencia sea entendido como algo que se deriva de otras instancias, y por tanto no sea el punto de partida sino el resultado de una reflexión. En este sentido, afirmar y confirmar la existencia de algo, se ha reducido a la posibilidad de aprehensión en términos de conocimiento, es decir, gracias a que pueden ser pensadas o representadas las cosas que aparecen a la mente del hombre, es que estas adquieren realidad o existencia. Siguiendo esta línea argumentativa, Rene

Descartes, filósofo moderno y precursor del *yo* como un habitante de la conciencia, se preguntará ¿Cómo es posible confirmar mi propia existencia y la de las demás cosas externas a mí? Y la respuesta será que todo cuanto existe es producto del pensamiento, y fuera de éste, todo es confuso y dudoso, porque siempre está latente la posibilidad del engaño, así como lo hace notar en sus *Meditaciones metafísicas* (1647):

Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engañeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo. (P. 22: Gredos)

Si se asume de forma radical, *el Yo soy, yo existo*, propuesto por Descartes, ello implicará afirmar que solo hay existencia en el pensamiento y fuera de este no se puede corroborar nada. Luego, esta conciencia existencial, gracias al acto reflexivo remitirá a una entidad idéntica así misma, es decir, a un *yo*, a un ser pensante que como habitante de la conciencia, no depende de *otros*, sino que se basta a sí mismo como una suerte de solipsismo, como si fuera una isla que en su soledad solo puede volver sobre sí cada vez que piensa, pero no sobre *otros*, o si lo hace, se refiere a estos, no como conciencias existentes igual que él, sino como cosas que aparecen a la conciencia y por tanto son o se reducen a ser objetos de conocimiento para un sujeto.

Si el *yo* en la conciencia o el sujeto cognoscente que remite a la existencia, es un recurso epistemológico que al ofrecer certezas de sí, implica dudar de la existencia de *otros*, entonces ¿Cómo podríamos establecer la existencia de esos *otros* igual o diferente a la forma en que lo logra el *yo* de la conciencia? Es allí donde hace su aparición la fenomenología de Edmund Husserl que como método de conocimiento, advierte que puede concebir una conciencia activa en relación al mundo circundante, es decir que desde esta perspectiva es posible admitir la existencia tanto de la

conciencia como del mundo, gracias a la relación de conocimiento que puede establecerse a través de la intencionalidad, pues la conciencia no solo capta el mundo de forma pasiva a través de razones o sensaciones, sino que adopta una forma activa en la que logra establecer una relación de interacción entre el *yo* de la conciencia y los demás *yo* del mundo, dando origen al postulado de la intersubjetividad, pues como lo afirma Husserl en *Meditaciones cartesianas* (1931):

Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es «parecido» al mío —o sea, de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío— parece ahora cosa naturalmente clara que, en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío. (pág. 177)

Por la vía de la intencionalidad de la conciencia, el problema de la existencia adquiere otro matiz, en la medida en que amplía el horizonte del conocer en términos de la interacción con *otros*, pero al no sacar al *yo* de la conciencia y ubicarlo con los *otros yo* en el mundo, da pie para que Jean Paul Sartre considere, que ello lleve irremediabilmente al solipsismo. Así es que este autor emprende un ejercicio teórico que implicará: 1. Sacar todo contenido de la conciencia incluido el *yo*, para ubicarlos en el mundo. 2. Una vez que la conciencia vaciada de *yo*, deja de ser reflejo de sí misma para reconocerse a través de *otros*, la pregunta por la existencia ya no es una búsqueda en términos de conocimiento, sino un cuestionamiento existencial por la situación que esa conciencia encarnada en el mundo experimenta con *otros* en este. 3. He aquí el viraje que da Sartre concibiendo una ontología, una antropología y una moral desde las acciones que emprende un hombre y *otros* en el mundo para mantener o transformar su situación en él. 4. Dadas estas reflexiones Sartre afirmará que el hombre primero existe y luego actúa en el mundo otorgándose el ser.

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo de grado, aborda el tema de la acción en el filósofo francés Jean Paul Sartre, con el ánimo de evidenciar algunos planteamientos teóricos que le permitieron a este, esbozar una visión existencial del hombre y los *otros* desde la situación de

mundo que ambos experimentan, sirviéndose para ello, de una ontología fenomenológica en la que se apela a la intencionalidad de la conciencia sobre el mundo, buscando una dirección diferente a la de aquellas elaboraciones epistemológicas en las que se acude al *yo* como un habitante de la conciencia y desde el cual se configura y se constituye la realidad externa, incurriendo en ello en un solipsismo, al desconocer el papel que desempeña el *ego* del *otro* en la configuración del *ego* del *yo* gracias a las relaciones de interpelación que ambos establecen al interactuar en el mundo.

Este asunto de la acción en Jean Paul Sartre no se encuentra sistematizado, sino brevemente referenciado en algunas obras de su autoría, que inician con una preocupación por el problema de la conciencia en ensayos como *la trascendencia del ego* (1938) y *bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), adquiriendo una maduración intelectual en *El ser y la nada* (1943), donde la conceptualización de la conciencia intencionada sobre el mundo o para-sí, dan como resultado años más tarde, a la conferencia *el existencialismo es un humanismo* (1946) donde se acerca al marxismo, y posteriormente, siendo consecuente con lo planteado allí, se solidariza con la causa anticolonial en el prefacio *Los condenados de la tierra* (1961).

De esta manera, el trasegar teórico que emprende Sartre en las obras mencionadas, ofrece un panorama sobre el planteamiento filosófico de la conciencia intencionada sobre el mundo, permitiendo pasar del asunto epistemológico a una preocupación ontológica, que deriva en una antropología existencial con implicaciones morales; es decir, a una ocupación y tratamiento de la situación del hombre y de *otros*, a través las acciones que cada uno emprende para cambiar o mantener las condiciones de vida que experimentan en el mundo, para dejar de lado esa evocación del sujeto cognoscente que se limita al ejercicio contemplativo del conocer y constituir el mundo a partir del pensamiento.

Así pues, sí el mundo, el hombre y los *otros*, se constituyen a través de las acciones y no desde el pensamiento, este ensayo busca fundamentalmente encontrar respuesta a la pregunta: ¿De qué forma la crítica que Jean Paul Sartre realiza sobre la conceptualización del *ego* en la conciencia, le posibilita concebir la existencia y la situación del hombre y los *otros* en el mundo desde el punto de vista de la acción? En este sentido se ha dispuesto de tres ámbitos reflexivos, divididos así: Capítulo I. *Del ego en la conciencia al yo en el mundo*; Capítulo II. *De la conciencia del sujeto a la existencia del hombre y los otros*; Capítulo III. *El compromiso y la responsabilidad que adquiere el hombre con los otros a través de la acción*.

El primer capítulo titulado, del *ego* en la conciencia al yo en el mundo, pretende dar respuesta a la pregunta ¿Cómo es posible concebir una conciencia que capte el mundo, sin la evocación de un yo que primero remita a sí misma y luego a las cosas fuera de él para pensarlas y constituir las? Para ello, se plantea el problema del solipsismo presente en las filosofías de la conciencia, que derivarían en una interpretación del yo como habitante de la conciencia, con la intención de anteponer a estas, la formulación sartreana de la conciencia pre-reflexiva que supone vaciar la conciencia de *yo* y ubicarlo en el mundo, para que por esta vía se pueda apreciar la intencionalidad de la conciencia sobre el mundo.

El segundo capítulo titulado, de la conciencia del sujeto a la existencia del hombre y los *otros* en el mundo, procura evidenciar el paso de las preocupaciones epistemológicas sobre el problema de la conciencia, hacia el tratamiento de la misma desde una perspectiva ontológico-fenomenológica en la que se busca explicar, primero ¿Cómo la conciencia vaciada de yo, posibilita la existencia del hombre y los *otros*? Y segundo ¿Cuál es la mirada que configura Sartre sobre el *otro*, en oposición a la que se plantea o proviene del yo como un habitante de la conciencia? Dando lugar a una antropología existencial, en la que el hombre, como ese yo habitante del mundo y no

de la conciencia, se define por sus libres y angustiantes acciones y desde las cuales se presenta una visión de lo moral que implica concebir al hombre desde su accionar sobre el mundo. Luego, estas acciones que el hombre emprende sobre el mundo, le llevan a reconocer la existencia de otras conciencias, sin las cuales él no podría proyectarse a ser. Es decir, el *otro*, que no es el yo, ofrece la posibilidad de explorar las relaciones de conflicto que establece constantemente el uno sobre el *otro* en su disputa por la libertad.

El tercer y último capítulo titulado, el compromiso y la responsabilidad que adquiere el hombre con los *otros* a través de la acción, se orienta a descifrar ¿Cómo la concepción sartreana del hombre y los *otros*, conduce a pensar la acción humana sobre el mundo? Y para ello se exponen dos casos, en los cuales las acciones de un hombre se dirigen hacia los *otros*, no solo para cambiar su situación en particular en el mundo sino también la de esos *otros* con quienes convive o se solidariza. El primer caso, pone de manifiesto el dilema que afronta un joven estudiante, para decidir entre dos tipos de acción, uno en el que involucra a su madre y otra en la que se orienta a toda la humanidad, pero sea cual fuera la decisión que tome, lo único que lo hará responsable y comprometido, será aquello que elija hacer, resaltando el desamparo y la angustia que ello significa. El segundo caso, hace referencia a la postura adoptada por Sartre al plasmar su oposición al colonialismo europeo, frente a *otros* pueblos del mundo, tras escribir el prefacio de *los condenados de la tierra* (1961), texto elaborado por Frantz Fanon y en el cual ambos se solidarizan con la causa que implica hacer visible la historia de aquellos pueblos que han sido ignorados, subsumidos y sometidos en el discurso de una historia universal.

Capítulo I

Del *ego* en la conciencia a los *yo* en el mundo

Este capítulo se encuentra orientado a explicar por qué Sartre afirma que el *yo* como un habitante de la conciencia incurre en un solipsismo y para superarlo propone sacar al *yo* de la conciencia y ubicarlo como un habitante del mundo; ello significará, hacer una distinción entre conciencia reflexiva y conciencia pre-reflexiva. La primera, concebida como conciencia desde el *yo* y el conocimiento; y la segunda, entendida como conciencia evocada hacia la nada desde la perspectiva radical de la intencionalidad fenomenológica.

Así pues, aquí se inicia, con un breve recorrido epistemológico por el planteamiento de la conciencia reflexiva, que establece una relación entre conciencia, *yo* y conocimiento, expuesta en mayor o en menor medida en filósofos modernos como Rene Descartes, Immanuel Kant, Hegel, y Edmund Husserl, pero que solo en el primero y el último de estos filósofos mencionados, se encuentra una vinculación directa con el problema del solipsismo, según Sartre.

De este recorrido, nace la inquietud por establecer ¿Cómo es posible concebir una conciencia que capte el mundo, sin la evocación de un *yo* que primero remita a sí misma y luego a las cosas fuera de él para pensarlas y constituir las? La pregunta así planteada, se dirige a pensar el problema de la existencia sin hacer referencia al solipsismo en que puede incurrir la conciencia reflexiva; y el camino emprendido para ello, será proponer una conciencia pre-reflexiva, que al ser concebida como una conciencia vaciada de contenidos reconoce que tanto el *ego* del *yo* como el *ego* de *otros* son objetos del mundo y gracias al recurso de la intencionalidad es que pueden ser captados por la conciencia.

1. El yo o sujeto cognoscente como conciencia reflexiva

Partir del *yo* como disertación filosófica que pretende dar respuesta al problema epistemológico sobre el conocimiento y derivar de este la realidad, implica entender que todo cuanto existe es producto del pensamiento, y para que se pueda dar el pensamiento sobre alguna cosa, debe confirmarse la existencia de algo o alguien quien poseyendo la facultad de razonar logre establecer su existencia y la de las demás cosas afuera de sí. Así pues, el *yo* como un habitante de la conciencia, resulta ser un recurso, un filtro, que posibilita la certeza de sí y de todo aquello que se presenta a la conciencia, dando lugar a la configuración de un sujeto cognoscente, que partiendo de su facultad de emplear la razón, reflexiona sobre la conciencia misma y por esta vía confirma su propia existencia, advirtiendo y constituyendo la existencia de las demás cosas a fuera. Esta relación entre conciencia, *yo* y conocimiento, se hace extensible a filósofos como: Rene Descartes, Immanuel Kant, Friedrich Hegel y en menor o mayor medida Edmund Husserl.

Descartes plantea la existencia de un *yo* gracias a la intervención del pensamiento o *res cogitans* y partiendo de ésta deduce la *res extensa* o las cosas que se presentan a la conciencia; Kant por su parte, hace de la cosa pensada un objeto de conocimiento al plantear el giro copernicano, que supone el planteamiento de un *yo* trascendental, que no es más que un sujeto que imprime categorías como espacio y tiempo a las cosas, para constituir las en objetos de conocimiento, pero que no necesariamente acude a concebir el *yo* como un habitante de la conciencia; Hegel continúa con la idea del *yo* pero lo expone en términos de lo absoluto, que podría entenderse como una especie de unidad dialéctica entre conciencia, autoconciencia, razón, realidad y espíritu, intentando con ello superar los dualismos presentes en el planteamiento del *yo* que realizaron Descartes y Kant, permitiéndole abordar el asunto de la conciencia como deseo, reconocimiento y autorrealización en una idea; por su parte Husserl tras desarrollar la idea de intencionalidad de la

conciencia, allana el camino para pensar que ésta puede salir de su ensimismamiento al dirigirse hacia afuera, es decir hacia el mundo, que es el lugar de los fenómenos, pero parece dar un traspies según Sartre tras interpretar y desarrollar el postulado Kantiano del *yo* trascendental, es decir de concebir necesariamente al *yo* como un habitante indispensable en la conciencia cuando puede prescindirse de él. Sartre siguiendo la idea de intencionalidad en Husserl, pero contrario al enfoque que este último le da, afirma que no hay nada en la conciencia, es decir que no quiere evocar la idea del *yo* constitutivo de la realidad como un habitante de la conciencia, rezago del idealismo, sino concebir una conciencia vaciada de *yo*, una conciencia afuera e intencionada sobre ese afuera, arrojada en el mundo con *otros*, un existente, y ese existente arrojado en el mundo será interpretado por el autor francés como el hombre de acción, a quien estudiará no de forma epistemológica sino ontológica a través de temáticas como la nada, la posibilidad y la libertad absoluta en el libro *El ser y la nada* (1943) y en la conferencia *El existencialismo es un Humanismo* (1945).

1.1 El *yo* pensante de Descartes

La conciencia desde Descartes supuso anteponer la certeza de sí sobre la certeza de las cosas externas. El *yo* que piensa se hace consciente de su existencia, y por vía del mismo establece la existencia de las cosas externas. La existencia del *yo* pensante da lugar a concebir que la realidad externa, no es nada más que una representación mental y fuera de esta no tiene existencia; es decir que las cosas no existen en sí mismas, sino que su existencia se debe a que hay un *yo* que las piensa. Por lo tanto, la única cosa en sí, la única cosa que existe es el *yo* pensante y el resto se deriva de él, como lo afirma Descartes en el *Discurso del método* (1637), así:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (P. 59-60)

Descartes procurando hacer frente a la actitud escéptica de su tiempo, dirige sus meditaciones hacia el descubrimiento y empleo de la duda metódica, con el único objetivo de encontrar un conocimiento que no sucumba ante el rigor científico, materializándolo en una serie de cuatro reglas expuestas en la segunda parte del *discurso del método*, que le conducirán precisamente en el apartado cuarto del mismo libro a concebir la idea del *yo pensante* y desde el cual se puede interpretar que lo que realmente existe es el pensamiento y si hay pensamiento es porque hay alguien que lo piensa. Este punto de partida y a la vez centralidad en una *res cogitans* (cosa o substancia pensante) para obtener conocimientos verdaderos, derivará más tarde dentro de los círculos académicos en referencias conceptuales tales como idealismo, individuo, sujeto, mente y conciencia, que no son más que formas de referirse a ese *yo pensante*.

Este cambio gnoseológico y a la vez ontológico, en el que Descartes se descubre a sí mismo pensando, y deriva de ello la realidad externa, le llevará a cuestionarse por qué es esto posible, y concluye que es Dios quien ha puesto ese pensamiento en él. Y así lo expresa en el apartado cuarto del *discurso del método* (1637):

Supuesto que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser que existiese ..., sino que era absolutamente necesario que hubiese algún otro ser más perfecto de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto yo poseía (p. 61)

Luego Dios, en el sistema Cartesiano se convierte en un recurso de validez de la idea del *yo pensante*, puesto que es quien otorga los pensamientos, y es tarea de quien los recibe hacer el ejercicio de discernimiento. Por tanto aunque existe una influencia teológica en el razonamiento cartesiano, ello no opaca la aparición de una nueva mirada y a su vez una nueva centralidad para asumir la forma en como conocemos y como nos relacionamos con el mundo.

1.2 El *yo* trascendental de Kant

Kant va más allá de la confirmación de la existencia que hace Descartes y busca interpretar la conciencia como una relación de conocimiento entre un sujeto y un objeto, es decir que al disponerse el *yo* a conocer (giro copernicano), se descubre consciente de estar conociendo porque en este acto no solo categoriza lo que conoce del objeto sino que a su vez lo constituye epistemológicamente hablando.

Esta actitud científica supone en la historia del pensamiento, un cambio de mirada. Descartes hace del sujeto la centralidad del conocimiento y Kant partiendo del sujeto, hace que la realidad externa se convierta en objeto de conocimiento; así como lo hiciera Copérnico al estudiar el universo, como lo sugiere Kant en el prólogo a la segunda edición de la *crítica de la razón pura* (1787):

Ocurre con esto como con el primer pensamiento de *Copérnico* quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes sí admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. (p.39)

De lo anterior se sigue cómo Kant va construyendo una teoría del conocimiento, en la cual el sujeto cognoscente participa de manera activa en la construcción de la realidad, le da forma, y al hacerlo la hace objeto de conocimiento; es decir, con esta actitud científica, el sujeto no es más el receptáculo de pensamientos, impresiones y sensaciones sino que sirviéndose de ellas, interpreta, comprende y transforma la realidad, pues invierte la relación de conocimiento de objeto-sujeto a sujeto-objeto; dicho de otra manera, a partir de Kant el sujeto deja de ser una mente receptora como lo muestra Descartes, para ser un ser que interviene la realidad, se hace partícipe, la estudia y la modifica a través de lo que va conociendo de ella.

Este llamado giro copernicano del que se sirve Kant, nos muestra un objeto que se ve sometido a las categorías o características que le confiere el sujeto, pero estas categorías no son caprichosas,

sino que son el producto de una amalgama, una síntesis entre reflexión (conceptos) y experiencia (intuiciones sensibles). Así pues todo lo que no dependa del sujeto no es posible conocerlo en términos científicos, pero sí puede ser pensado y estaría ubicado en el lugar de la cosa “en sí” o *noúmenos* que para Kant serán Dios, la libertad y la inmortalidad del alma; y el resto de las cosas que si es posible conocerlas porque dependen del sujeto serán considerados como objetos de conocimiento, es decir *fenómenos*. Desde esta perspectiva cabe la afirmación, *solo hay objetos para un sujeto*.

Si se acepta lo anterior, habría que preguntarse ¿Cómo hace el sujeto del objeto un conocimiento? ¿Cómo el sujeto construye o da forma a la realidad a partir de los juicios *sintéticos a priori*? O mejor aún ¿Cómo la conciencia de sí, le permite al sujeto concebir o representarse la realidad externa, cosa que en Descartes era imposible si no se hacía exclusivamente a través del pensamiento? Con Kant se elimina la pregunta metafísica por el qué son las cosas, y se plantea una nueva pregunta desde el plano de la ciencia por el cómo son las cosas. Este tránsito del qué al cómo o mejor, del saber al conocer implica a su vez que a lo que se le llamaba cosa, substancia o realidad externa, pase a llamársele objeto, porque lo que quiere obtener de él el sujeto es conocimiento, y ese conocimiento el sujeto lo obtiene a través de las intuiciones. Todo objeto se le presenta al sujeto y el sujeto le imprime categorías es decir intuiciones puras (*a priori*, que no proceden de la experiencia) tales como espacio y tiempo para poder estudiarlo, comprenderlo, captarlo, darle forma, representárselo.

El conocimiento del *yo* (identidad a través de la representación) no va a ser más que la representación de la conciencia. Para ser más claro, la apercepción es la idea que se hace del mundo o de los objetos el sujeto sirviéndose de sus intuiciones. Pero para distinguir las percepciones sensibles (producto de la experiencia) de las intuiciones puras (que permiten la obtención de

conocimientos universales y necesarios), Kant recurre al *yo pienso* Cartesiano en el apartado sobre analítica trascendental consignada en la *crítica de la razón pura* (1928) así:

El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí. [...] Denomínola apercepción pura, para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación yo pienso, (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de unidad trascendental de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento a priori nacido de ella. (Kant: p. 278-279)

Conforme a lo anterior, se hace necesario aclarar que Kant, no necesariamente remite al *yo*, para derivar de este la realidad externa, como si lo sugiere Descartes. Sartre en *la trascendencia del ego* (1938) enfatiza que en Kant puede apreciarse que:

Hay momentos de la conciencia sin yo, puesto que dice: “Debe poder acompañar”. Se trata, en efecto, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Una de esas condiciones es que yo pueda considerar siempre mi percepción o mi pensamiento como míos: eso es todo. (Sartre: pág. 6)

Sartre enfatiza que el problema del solipsismo no se halla explícitamente en Kant, sino en la interpretación que del *yo* trascendental propuesto por este autor han hecho algunos, como Husserl quien no deja de concebir al *yo* como un habitante de la conciencia, asunto este que será desarrollado más adelante en el presente texto, en el título sobre Sartre y la conciencia pre-reflexiva en oposición al solipsismo.

1.3 El *yo* absoluto de Hegel

Hegel se dirige hacia la descripción fenomenológica o de la experiencia de la conciencia que conoce. La conciencia es retratada por Hegel como el paso de tres momentos: *la certeza sensorial*, *la percepción* o ilusión y *el entendimiento* que las sintetiza. La sensación hace referencia a las experiencias obtenidas a través de los sentidos, donde la conciencia los interpreta como verdad que aparece, pero esta verdad que aparece se muestra contradictoria pues desde su punto de vista

sólo estaría apreciando o interpretando una porción de las múltiples partes que comprenden al todo. La percepción por su parte centra sus apreciaciones sobre las propiedades que poseen los objetos, pero ello también se muestra contradictorio pues las propiedades de los objetos son a la vez una y muchas, lo cual genera discrepancias para definir realmente al objeto. Resumiendo, la certeza sensorial, es el punto de vista que nos remite al sujeto como ser que conoce, y la percepción, es el punto de vista que nos remite al objeto como ser conocido.

Ante las dificultades que presenta la conciencia dirigida exclusivamente por la sensación o exclusivamente por la percepción, se alude a la necesidad de plantear al entendimiento como una nueva instancia para cohesionarlas es decir para integrar al objeto en el sujeto. El objeto entonces se presenta a la mente como un *fenómeno* sensible, y la mente en aras de describir dichos fenómenos los ordena por medio del establecimiento de leyes naturales, pero esto no es suficiente para Hegel puesto que no concibe que deban tomarse estos dos aspectos por separado, sino gracias al recorrido que se ha dado entre lo sensible y lo perceptible encuentra que dicho trayecto es el que le otorga a la conciencia un reconocimiento de sí, dando lugar a la autoconciencia gracias al entendimiento, como identidad y diferenciación que alcanza el *yo*, como se puede apreciar en la lectura que realiza Jorge Aurelio Díaz sobre Hegel en *la estructura de la fenomenología del espíritu*:

El yo es objeto para sí en cuanto negación de la objetividad ajena a él, la cual a su vez es objetividad por la presencia del yo en ella. "De hecho la autoconciencia es la reflexión desde el ser del mundo sensible y percibido, y es esencialmente el retorno desde el ser otro" (8). Ahora bien, esa distinción frente a lo otro, ya no como proceso sino como resultado, como lo distinto de la objetividad, es la subjetividad pura, lo idéntico consigo. La formulación hegeliana de la identidad de lo diverso y la diferenciación de lo idéntico resulta incomprensible si no se la entiende como expresión del carácter esencialmente dinámico del yo; carácter bajo el cual Descartes había mostrado su valor de certeza absoluta. (p. 6)

El planteamiento de la autoconciencia por Hegel abordado aquí desde Jorge Aurelio Díaz en *la estructura de la fenomenología del espíritu*, es muy relevante dado que a través de esta se expone

el papel que desempeña el deseo como un agente generador del reconocimiento de sí, y de los *otros*, es decir no sólo por medio del deseo se reconocen los objetos, o el sujeto se reconoce a sí mismo, sino que también reconoce a otros sujetos, puesto que el reconocimiento por vía del deseo se hace identidad y a la vez diferenciación del *yo*, pues lleva consigo la necesidad imperiosa de poseer y dominar a ese otro que se le presenta como igual pero a la vez distinto. Así pues, el reconocimiento a través del deseo, se expresará en el desarrollo de la historia universal como una relación de sometimiento, en la que una autoconciencia desea imponerse sobre otras como se pone de manifiesto en el apartado sobre *Autonomía y no autonomía de la autoconciencia: dominación y servidumbre*, o más comúnmente conocida como dialéctica del amo y el esclavo, del libro *fenomenología del espíritu*.

El reconocimiento se da entonces por el deseo de dominación, que implica afirmación del *yo* y negación del *otro*. La conceptualización que de ello hace Hegel se traduce como *ser para-sí* y *ser para-otro*. El ser para-sí es aquella autoconciencia que se reafirma en su goce y satisface sus deseos gracias al sometimiento que hace del *otro*. El ser para-otro por su parte es también otra autoconciencia, pero lo es en la medida en que se halla sometida, pues el ser para-otro es consciente que se debe al deseo de su amo y por ello adopta la posición de esclavo, como se puede interpretar de José pablo Feinmann en su libro *Filosofía y el barro de la historia* (2008):

La conciencia deseante de Hegel no intenciona sobre un objeto sino sobre otro deseo, el cual, a su vez, intenciona sobre ella. Hay un choque de intencionalidades. Hay una beligerancia de intencionalidades. La intencionalidad, en Hegel, vive en estado de conflicto. En resumen: 1) La conciencia del deseo hegeliano estalla hacia fuera, como habrá de proponerlo la intencionalidad fenomenológica de Husserl; 2) El «afuera» del deseo no es una «cosa». Lo es, sí, el afuera del animal, que desea «cosas naturales»; 3) La conciencia deseante desea de-seos; 4) Al ser deseo la conciencia no tiene «contenidos». Es un vacío. Toda ella está arrojada hacia el deseo que desea. Al ser un vacío esta conciencia es nada. Tiene que darse el ser sometiendo a la otra conciencia. Su contenido» será el reconocimiento, por sumisión, del otro deseo. Hegel, vía Kojève, inventó a Sartre. Si todo deseo —por estar arrojado hacia otro deseo— deja vacía a la conciencia, toda conciencia es una nada. El animal, al desear una cosa, no desea una nada, desea un ser y no sale de la esfera cósmica del ser. De aquí que Sartre titule a su primera gran obra *El ser y la nada*. (p.111)

1.4 El *yo* intencional de Husserl

Husserl no se dirige al objeto como entidad real o ideal, sino como pura intención, es decir como conciencia que se dirige hacia sí misma y hacia el objeto para captar su *esencia*, y para ello echa mano del concepto griego *epojé*, que supone la suspensión de juicios, es decir un cambio de actitud para abordar lo que son las cosas en su esencia y no en lo que erróneamente creemos o aceptamos de forma *natural* y *acrítica* sobre ellas.

La conciencia es conciencia *de* porque es intencionada y es conciencia intencional *para* captar las esencias. Esta búsqueda de las esencias implica establecer *qué* son las cosas en su aparición, es decir, tal cual como se presentan a la conciencia, y por ello aquel que se disponga en dicha tarea debe adoptar una actitud desinteresada, es decir desprovista de una *actitud natural* que supone la adopción de opiniones preconcebidas o emitir juicios sesgados o apresurados que desvirtúen o impidan captar y comunicar precisamente lo que tienen de universal las cosas es decir sus *esencias*, en la medida en que se comparten, se aceptan y se asumen sus significados, como lo sugiere María Lourdes Aguirre Torres, quien en su artículo *La epojé como ruptura de la actitud natural: Husserl y Sartre*, indica que:

La actitud natural se tilda como una actitud acrítica e ingenua frente a la realidad, en la que continuamente se refuerzan nuestras creencias en los sentidos configurados en la tradición, y que recibimos sin discusión como lo más obvio y comprensible, dejando al margen la vida subjetiva como constituyente de sentido. (p. 82)

La búsqueda de las esencias y no el de los hechos es lo que distingue el trabajo del fenomenólogo del psicólogo. Pues los hechos son estudiados de forma particular y lo que pretende el estudio fenomenológico es captar la idea, es decir el *significado* que conlleva en sí la intencionalidad de la conciencia para captar el carácter de universalidad de las esencias. Este carácter de universalidad es posible alcanzarlo gracias al empleo de la *lógica*, que al preocuparse por determinar el significado de algo, necesariamente se remitirá a la intencionalidad de la

conciencia sobre un objeto. Así pues, una cosa es la conciencia, entendida desde el estudio psicológico como la enumeración de datos psíquicos o mentales (representaciones) sobre sucesos o experiencias; y otra cosa son los objetos de la conciencia que en su facultad de aparecer, se convierten en fenómenos para la conciencia y al estudiarlos por medio de la lógica se logra establecer sus significados es decir su carácter de esencia de universalidad.

Husserl con el planteamiento de una conciencia intencional, partiendo de la necesidad de comprender a los objetos de la conciencia como fenómenos y estudiar de ellos sus significados para captar la esencia, le permiten distanciarse del psicologismo y el idealismo. Sin embargo, aun cuando Husserl plantea sacar la conciencia fuera de sí, es decir de su ensimismamiento o solipsismo, por medio del estudio de los significados sirviéndose de la lógica y la epojé, da un paso hacia atrás, es decir hacia el idealismo, pues intentará recurrir a la idea del *yo* trascendental para concebir la conciencia y *hacer la realidad del mundo dependiente de tal conciencia* (dar cuenta únicamente de las representaciones mentales que hace un sujeto de un hecho u objeto).

Esta vuelta al idealismo haciendo uso del *yo* trascendental será reprochada por Sartre, quien procurará radicalizar la noción de intencionalidad husserliana, como lo sugiere el artículo *La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre* donde Eduardo Bello, siguiendo su lectura sobre *La trascendencia del ego* (1938) de Sartre reafirma que:

El Ego no es un dato de la conciencia, sino un objeto de reflexión -objeto intencional, si se prefiere- que la conciencia se da, pero un objeto que es, como el Ego del otro, un ser del mundo; aunque evidentemente se trata de un ser para la conciencia. (P.8)

Sartre se opone a la interpretación de la intencionalidad de la conciencia por vía de la formulación del *yo* trascendental desarrollado por Husserl, pues esto derivará según él en la duplicación del *yo*, transformando el *ego* empírico o del afuera, en un *ego* (solipsista) o *yo* trascendental-constitutivo de ese afuera, propio de las filosofías idealistas, que ubican la

centralidad del *yo* en la conciencia, fragmentando el propósito inicial de la fenomenología que permitiría unificar los conceptos conciencia y mundo a partir de la intencionalidad, posibilitando estudiar ese afuera gracias a su carácter de fenómeno, y en el cual destaca el papel de las emociones como un descubrimiento del *otro*.

2. El problema del solipsismo en la conciencia reflexiva

En un intento por develar el tratamiento del problema de la conciencia, Sartre declara que tanto la filosofía moderna como la psicología, han recurrido a la conceptualización de un *yo* como un habitante de la conciencia, pero ello ha supuesto, que para corroborar la existencia de algo, necesariamente haya que remitirse a la idea de un *yo*, que hace las veces de manifestación de la conciencia. Pero ¿Al querer partir del *yo*, para corroborar las cosas externas, no se estaría incurriendo en un solipsismo? ¿Cómo es posible concebir una conciencia que capte el mundo, sin la evocación de un *yo* que primero remita a sí misma y luego a las cosas fuera de él para pensarlas y constituir las?

Sartre entonces advirtiendo esta inquietud, desea explorar una dimensión distinta de la conciencia apelando al carácter de intencionalidad que se le confiere desde el campo de la fenomenología, proponiendo sacar al *yo* de la conciencia y concebirlo como un habitante del mundo; vía por la cual desea superar ese ejercicio interminable que redunda y remite siempre al *yo* como un habitante de la conciencia. Y esta tarea la emprende tras anunciar en el ensayo *la trascendencia del ego* (1938) que quiere mostrar: “Que el Ego no está ni formalmente ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro”. (Sartre, p. 5)

Sartre, busca tomar una posición distinta a la defendida por las denominadas filosofías de la conciencia, representadas principalmente por las corrientes de pensamiento que derivan en el idealismo filosófico y en menor medida con los representantes del psicologismo, las cuales tienen en común el remitirse al *yo* de la conciencia para corroborar la realidad de las cosas externas. Esta forma de concebir la conciencia, implica afirmar que solo aquel *yo* que puede tener certeza de sí, es el que puede tener no solo certeza de las cosas externas sino también constituir las gracias a la facultad del pensamiento. En este sentido el *yo* reflexivo, es un *ego* en la conciencia, es decir un solipsismo, pues remite a sí mismo cada vez que desea conocer, pues:

...esa certeza del *cogito*, que es absoluta y previa a todo conocimiento, constituye la base de la filosofía sartreana y entraña una modificación esencial respecto de toda la filosofía de la conciencia que le precede, ya que para Sartre “ser conciencia de sí” –en contra de toda la tradición, que privilegia el punto de vista del conocimiento- no implica que se ponga ante sí misma como objeto de conocimiento, pero sí entraña siempre la vivencia de estar presente a sí en una especie de desdoblamiento o escisión, que ella descubre como su propia sustancia (Álvarez, 2008, p.12)

La facultad del conocer que le es propia al *yo* de la conciencia, le ofrece a esta la certeza del mundo externo o de ese *otro* que no es él en términos de conocimiento. De esta manera se llega a concebir que ese *otro* que es constituido por el *yo*, se reduce simple y llanamente a un objeto de conocimiento, en el que lo externo al *yo* corre el riesgo de ser lo que el *yo* en el discernimiento de sus representaciones mentales le atribuya, con consecuencias tales como que al ser los *otros* constituidos por el *yo*, por un lado se les niegue la posesión de una conciencia por no manifestar su *yo* frente a estos y por otro lado, desconocer que el *otro* también ejerce una notoria influencia sobre el *yo* al interpelarlo en sus acciones.

La conciencia en Sartre entonces, se apartará de la senda cognoscente que pretenden las filosofías de la conciencia, pues denuncia que al insistir en el *yo* como un habitante de la conciencia se incurre en un encubrimiento de la existencia real del mundo externo y además también conlleva al desconocimiento de la interpelación que ejercen *otros yo*, sobre ese *yo* que cree cosificarlos.

Sartre, en su trasegar por el problema de la conciencia y oponiéndose al solipsismo, aseverará que en la conciencia no hay nada, es decir que no es necesario recurrir al *yo* como un habitante de la conciencia. La conciencia entonces así vista, vaciada de *yo*, es conciencia intencionada sobre el mundo. Luego, la conciencia no busca dirigirse sobre sí misma para dar cuenta del mundo, sino que se intenciona sobre este, configurándose una relación conciencia-mundo. Sartre quiere hacer entender con este planteamiento que no hay tal escisión entre *yo* y mundo; es decir, por un lado un *yo* constitutivo de la realidad y por otro un mundo independiente del *yo*, sino que son uno, vistos desde el espectro de la intencionalidad.

Este planteamiento representa un paso de la preeminencia del problema epistemológico visto exclusivamente desde el idealismo y el psicologismo a la adopción de una ontología fenomenológica como Sartre la hace llamar, en la que la conciencia intencionada sobre el mundo, se ocupa de la preocupación por la existencia en términos del estudio sobre las experiencias del mundo. Por lo tanto, la existencia como el resultado de las vivencias de mundo y no de la remisión al solipsismo, suponen sacar al *yo* de la conciencia a afuera, al mundo, para descubrirse estando allí con otros. Lo que supone de aquí en adelante que Sartre evite hablar de ese habitante del mundo como un sujeto para evitar confusiones, y más bien decida hablar de una conciencia encarnada, es decir, de una realidad humana, que puede ser interpretada como el hombre, al que desea estudiar en el conglomerado de sus acciones e interpelaciones, es decir en el ejercicio de su libertad, decisiones, elecciones, responsabilidades y compromisos que asume no solo consigo mismo sino con todos esos *otros* con quienes se relaciona y entra en conflicto en el mundo.

3. Sartre y la conciencia pre-reflexiva en oposición al solipsismo

Apelando a la orientación fenomenológica sobre la conciencia en oposición al solipsismo, encontramos que la conciencia, es conciencia de algo, es intencionada, pues se encuentra referida al conjunto de vivencias que experimenta ésta en su dirigirse hacia el mundo, y que es precisamente a partir de esta intencionalidad que se deriva la conciencia de estar en el mundo, más no la simple reflexión o imaginación, para confirmar la mera existencia de un *yo* y de este, el mundo o la realidad externa. Así pues desde esta perspectiva se busca reconocer la relación conciencia-mundo, más no una conciencia separada de éste como lo supone el idealismo o psicologismo, anteponiendo un *yo* a la conciencia.

En este sentido, el planteamiento sartreano sobre la conciencia propone hacer una distinción entre conciencia reflexiva y conciencia pre-reflexiva. La conciencia pre-reflexiva, sería anterior al *yo* constitutivo que supone la conciencia como reflexión, base sobre la cual se cimentó tanto la filosofía cartesiana, como la posterior a esta en manos de Kant, Hegel y Husserl. Esta conciencia pre-reflexiva supone una evocación al vacío, una conciencia que partiendo de la *nada*, es decir sin un *yo*, simplemente se entrega a captar las cosas tal y como se aparecen a la conciencia; lo cual lleva a pensar que no se ha de derivar el mundo a partir del *yo*, ni al contrario, inferir el *yo* partiendo del mundo, sino que los dos se dan juntos, en correlación, y en dicha reciprocidad la conciencia descubre que no está sola en el mundo, puesta allí como un mero acto reflexivo, sino como un encuentro entre ella y otras conciencias en el mundo, que al establecer relaciones se complementan, se constituyen mutuamente, como se puede interpretar del ensayo *la trascendencia del ego* (1938), en la que Sartre afirma que:

El campo trascendental, purificado de toda estructura egológica, recobra su original transparencia. En cierto sentido es una *nada*, puesto que todos los objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores están fuera de él; puesto que mi *mí* ha dejado de ser parte de él. Pero esta nada es *todo* puesto que es *consciencia de* todos estos objetos. (p. 93).

Ahora bien siguiendo la orientación fenomenológica en clave ontológica o existencial, se sugiere abordar el asunto de la conciencia como un asunto que requiere ser pensado desde la situación de estar en el mundo y sus posibilidades, lo que implica sacar al *yo* del ensimismamiento en el que el idealismo lo ha situado, es decir un *solipsismo*, como lo quiere hacer ver Sartre y contra el cual afirmará que *no hay nada en la conciencia* o más bien la conciencia en sí misma como producto de un *yo* reflexivo no es lo que es, sino en relación a las experiencias del mundo (intencionalidad), de acuerdo a los padecimientos y/o emociones que comparte con otros *yo*, y desde los cuales se ve interpelado a través de la experiencia de la náusea o la vergüenza.

En el texto *bosquejo de una teoría de las emociones* (1939) Sartre expone que las emociones son trascendentes (y no transcendentales para no confundirlo con el *yo* trascendental de Kant y de Husserl) es decir que se encuentran afuera, no residen en un *yo* que las piensa y las concibe a solas en su interioridad a través del pensamiento, sino que por el contrario las emociones son el resultado de la experiencia del mundo, lo que supone una relación de interacción entre el mundo y la conciencia, pues “la conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia del mundo”. (p.18)

Tras ubicar la conciencia emocional en el mundo, Sartre quiere continuar con su diferenciación entre conciencia posicional o reflexiva y conciencia pre-reflexiva, haciendo ver que la conciencia no sólo se obtiene a través del *yo* como lo suponen las teorías psicológicas, sino que la conciencia también se obtiene en el mundo, y en el mundo se encuentra con la otredad, gracias a la manifestaciones de emociones como la ira, la tristeza, la alegría, el miedo, la vergüenza, entre otros que permiten comprender que la emoción es una forma de aprender el mundo, pues:

El sujeto que busca la solución de un problema práctico se halla fuera, en el mundo; aprehende el mundo a cada instante, a través de todos sus actos. Si fracasa en sus intentos, se irrita; y su misma irritación es también una manera en que se le aparece el mundo. (p. 11)

Y continua más adelante:

La emoción no es un accidente sino un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que comprende (en el sentido heideggeriano de «Verstehen») su «Ser-en-el-Mundo». (p.18)

En este sentido los actos son los que constituyen la conciencia y no el ejercicio reflexivo, pues al exponerse la conciencia en el mundo, se enfrenta a éste en su hacer, y en ese hacer se ve reconocido por la mirada del otro que lo interpela (lo objetiva) y al hacerlo, la conciencia ya no reside en nosotros como un ejercicio reflexivo, sino que se encuentra en el mundo, como resultado de nuestros actos. En pocas palabras gracias a la acción que precede a las emociones es que llegamos a ser seres para otros, y en ese ser para otros nos descubrimos conscientes de lo que estamos haciendo, como lo sugiere Adolfo Vásquez Rocca en su artículo *Sartre: teoría fenomenológica de las emociones, existencialismo y conciencia posicional del mundo*:

La conciencia emocional es ante todo conciencia del mundo, es estar volcado sobre el mundo... La conducta es irreflexiva. No es inconsciente. Es consciente de sí misma porque se trasciende y aprehende el mundo. La conciencia se transforma a sí misma para transformar el mundo. “La conciencia –señala Sartre– no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: vive en el mundo que acaba de crear”.(P. 7)

Esta mirada que ofrece Sartre sobre la conciencia como un estar en el mundo y actuar en él, implica una nueva dirección, en la forma de entenderla y asumirla, pues esta no es más, un agente pasivo cuya tarea es percibir, describir y categorizar la realidad, sino que en dicho ejercicio la conciencia experimenta la necesidad de transformarse por vía de todos los actos emocionales, a través de los cuales se intenciona hacia el mundo, es decir que se reconoce parte de él al enfrentarlo y obtener de ello la modificación no sólo de su situación en el mundo sino también la de aquellos otros con los cuales comparte ese espacio vital.

Para resumir, este trasegar por el *yo* en la conciencia a los *yo* en el mundo, la interpretación fenomenológica de la conciencia, conduce a Sartre a: 1. Entender que la conciencia en sí misma no es, la conciencia es en tanto intención, y la intención es dirigirse hacia un objeto, captarlo, posar

la atención sobre él; 2. Desligar al *ego* de la conciencia implica distinguir entre el acto reflexivo y pre-reflexivo, es decir entre la conciencia intencional del objeto, y la conciencia del *yo* que se descubre pensando el objeto; 3. Entiende que la conciencia es un habitante del mundo, que hace parte de este, y por tanto le llevará a separar la conciencia como objeto de conocimiento (epistemología) y la conciencia como existencia (ontología fenomenológica); 4. Afirma que *La conciencia emocional es en tanto conciencia mundo*, que al no ser conciencia posicional, es decir producto del *ego*, la conciencia-mundo es reconocimiento del otro, pues el otro lo interpela, y ello lo lleva a manifestarse por medio de las emociones; 5. Si la conciencia está afuera, en el mundo, y se encuentra con otros, se ve en la necesidad de actuar, y en ese actuar se ve en la obligación de transformar el mundo; 6. Y el único que puede transformar el mundo es el hombre, a través de sus acciones.

Capítulo II

De la conciencia del sujeto a la existencia del hombre y los otros en el mundo

Inicialmente este apartado busca evidenciar la preocupación ontológico-fenomenológica por la cual Sartre quiere dar fundamento a la conciencia como un ser existente en el mundo y no como un sujeto cognoscente de él. La reflexión que Sartre emprende, termina evocando la presencia de un ser que proyectado sobre el mundo le sirve para superar la separación entre conciencia y mundo dada en términos de un sujeto que conoce y el objeto conocido. Esta conciencia-mundo resulta ser el hombre, quien es el que se pregunta por el sentido de las cosas y por la situación de estas y de él en el mundo, es decir, por los conflictos e interpelaciones a que dan lugar sus relaciones.

De esta manera, lo que inicia como una búsqueda ontológico-fenomenológica sobre el ser del mundo, hacia el planteamiento de una unidad sintética entre conciencia y mundo, va a derivar en una antropología existencial que supone concebir al hombre no como un sujeto para el conocimiento sino como un ser que intencionado sobre el mundo con sus acciones se devela desamparado, angustiado y libre, pues siempre se encuentra en proyecto de ser un ser realizado con otros en el mundo.

Esta actitud que asume entender la conciencia afuera, es decir existente en el mundo, implica hacer frente a las preguntas ¿Cómo la conciencia vaciada de *yo*, es decir conciencia-mundo, posibilita la existencia del hombre y de los otros en el mundo? Y ¿Cuál es la mirada que configura Sartre sobre el *otro*, en oposición a la que se plantea o proviene del *yo* como un habitante de la conciencia? Los conceptos de ser en-sí, ser para-sí y ser para-otro, trabajados por Sartre en *el ser y la nada* (1943), junto con la formulación de la acción humana, planteada por este mismo autor en el ensayo *el existencialismo es un humanismo* (1945)¹; serán la clave para dar fundamento a este paso denominado de la conciencia del sujeto a la existencia del hombre y los otros en el mundo.

1. Ontología fenomenológica

Si gracias a la fenomenología Sartre entiende que la conciencia puede ser concebida distinta de sí misma, es decir que la conciencia no sólo remite a sí, sino también fuera de sí; ello implica que la conciencia como conciencia de algo sea entendida como trascendente, es decir como conciencia

¹ De aquí en adelante se emplearán las abreviaturas (S.N) para citar al texto *el ser y la nada* y (E.H) para referirse a la conferencia, *el existencialismo es un humanismo*.

que al intencionarse sobre un objeto, sale fuera de sí para captarlo como fenómeno que aparece a la conciencia. Un ejemplo de ello, es tener conciencia de una mesa de la cual me percató mientras estoy sentado ante ella y “el ser fenoménico se manifiesta, manifiesta su esencia tanto como su existencia, y no es sino la serie bien conexas de sus manifestaciones ” (Sartre: S.N. p. 6). Ahora bien, no podemos contentarnos con afirmar el ser o la realidad de una cosa simplemente porque nos percatamos de percibirla, es decir porque se nos aparece a la conciencia, sino que también hay que considerar la pregunta por el ser transfenoménico del fenómeno o el ser de fenómeno, que implica indagar por la intencionalidad de la conciencia sobre el fenómeno. Así pues retomando el ejemplo de la mesa, esta se aparece a la conciencia según mi instrumentalización de la misma, puedo poner sobre ella mis libros y así hacer uso de ella para lo que fue creada (su esencia), pero en otra situación en la que esté sufriendo un ataque podría utilizarla como una barrera para protegerme, o si se encuentra haciendo mucho frío podría considerar utilizar la madera como combustible para poder calentarme y así sucesivamente podría disponer de ella infinidad de usos. De esta manera se entiende que la conciencia según dice Sartre “es un ser para el cual en su ser esté en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo” (Sartre: S.N. p. 14).

Teniendo en cuenta lo anterior, el ser de la mesa no se halla determinado por una única función o intencionalidad, que es la de poner los libros sobre ella, sino que su ser puede ser remitido a muchas otras intencionalidades, lo cual se deduce que la conciencia de algo no se halla destinada a cumplir exclusivamente con una función, sino que ésta puede ser apreciada según su intencionalidad. Así como lo sugiere Lourdes Gordillo Álvarez en su artículo *Sartre: la conciencia como libertad infinita*:

La diferencia entre Sartre y Descartes es que la conciencia sartreana mira al mundo, no sólo a sí mismo y debe operar, en ella misma, según la tesis de la intencionalidad. Además esta intención operativa no puede ser cognitiva, ya que el conocimiento siempre se dirige primero a un objeto, no

a él mismo, por tanto, es anterior al conocimiento. Estamos hablando de lo que Sartre llama estadio precognitivo de la conciencia, donde aparece el ser transfenomenal como ser y la conciencia aparece como fenómeno que hace referencia a sí misma. (p.5)

Se hace necesario aclarar que de la intencionalidad que Sartre adopta, no se sigue que la conciencia cree el objeto como lo supone el idealismo sino que el objeto es o existe. Pero el existir del objeto no se da por supuesta como lo pretende un ingenuo realismo, que aduce la presencia de este, independientemente de su relación con otros y he allí que la conciencia en su relación de intencionalidad, remita al sin fin de significados que se obtienen gracias a la interacción de la conciencia con el mundo.

La primera tarea de una filosofía debe consistir en expulsar las cosas de la conciencia para poder establecer la verdadera relación entre ésta con el mundo, es decir, que la conciencia es conciencia posicional en la medida en que se trasciende para alcanzar un objeto agotándose en esa posición (Sartre: S.N. p. 18).

Ahora bien, esta postura de trascender la conciencia fuera de sí, es decir intencionarla sobre el mundo, implica que surjan inquietudes por la presencia y la apariencia que presentan estos fenómenos a la conciencia, y de esto se sigue que Sartre busque aclarar entre el fenómeno de ser (o lo que el ser es) y el ser de fenómeno (o lo que el fenómeno puede llegar a ser), dando lugar a enfocar sus esfuerzos a develar este último, porque se halla acorde a la línea que concibe la conciencia como intencionalidad sobre el mundo.

Cuando nos referimos al fenómeno de ser, como algo que aparece a la conciencia, es decir que se muestra tal y como es, por ejemplo, una mesa, vemos que esta se presenta a la conciencia como un ser que es lo que es, una mesa y por tanto no puede pensarse de ésta que no es, porque al hacerlo la mesa dejaría de ser-mesa. El que la mesa no sea mesa, es decir que se dude de su esencia, de su ser mesa, implica una evocación a la negación del ser-mesa. La negación de lo que se es, nos remite al concepto de la nada, y la nada proviene a la conciencia no por el fenómeno de ser que se muestra fijo, independiente e inalterable, es decir en-sí; sino por el contrario se descubre a la conciencia

gracias al ser de fenómeno que se expresa en la relación de intencionalidad sobre algo, de instrumentalización y que hace que una mesa para la conciencia, es decir para-sí, siempre tenga la posibilidad de ser otra cosa.

La postulación del ser en-sí y el ser para-sí, permiten comprender la dirección fenomenológica y ontológica en la que se plantea el problema de la realidad humana o del hombre en *el ser y la nada* (1945), pues si por un lado el ser es en-sí es decir es lo que es, por el otro la conciencia intencionada sobre el mundo o para-sí da lugar a la nada. La conciencia intencionada sobre el mundo siguiendo a Sartre es una conciencia sin contenidos, es decir la conciencia es nada, porque no remite a la idea del sujeto cognoscente de Descartes, o a la interpretación que hace Husserl del sujeto trascendental de Kant, o remite al *yo* absoluto de Hegel que busca captar la historia como un proyecto universal, sino por el contrario el carácter fenomenológico de la conciencia, implica que ésta al concebirse arrojada al mundo sea entendida como el estudio de la realidad humana, o si se quiere también ver, como el estudio del hombre en relación a su situación en el mundo, que no es pasiva sino activa porque ese hombre se ve obligado a intervenir en el mundo con sus elecciones para darse su ser en el mundo.

Si el para-sí es la conciencia arrojada en el mundo y esa conciencia arrojada en el mundo es el hombre, la evocación a la nada por parte de este, va a permitirle no ser un ser en-sí, pero va a aspirar en cada elección a serlo porque en el acto de elegir, ese hombre que ha elegido, ha optado por ser algo, pero ese ser algo no lo determina, es decir no lo define, sino que lo deja abierto a la posibilidad de ser siempre distinto a como ha elegido ser. Este ser y no ser del hombre, implica aceptar que ese no ser o más bien la nada, viene al mundo por el hombre, porque en él siempre es posible encontrar la aspiración de ser lo que no es. Y es por ello que para entender al para-sí es necesario acudir al en-sí, o mejor aún contrastar entre lo que no es un hombre en relación a su

situación en el mundo y que aspira a cambiarla con su negación, frente a lo que se infiere o se afirma lo que es ese hombre partiendo de su situación inmodificable en el mundo, es decir de su imposibilidad de ser otro, distinto al que ya es en situación.

Recapitulando, la conciencia como intencionalidad implica asumir que para tener conciencia de algo es necesario remitirse a la relación de significados que se establece con el mundo, y ellos sólo son posibles en la medida en que la conciencia actúa sobre el mundo, dando lugar a una síntesis de conciencia-mundo, es decir pasa a ser concebida como un ser en el mundo. De esta manera la pregunta por la conciencia de la conciencia o conciencia pre-reflexiva, asumida como conciencia de algo, es decir intencionada sobre el mundo se convierte en una pregunta por la posibilidad de ser de la conciencia, es decir que se pregunta por la situación de ese ser en el mundo y al hacerlo, Sartre descubre que la pregunta por la situación de ese ser en el mundo lo remite hacia el problema de la nada. Luego esa negación de la conciencia que viene al mundo por el ser, permite que la conciencia en el mundo sea vista como una relación de unidad sintética del ser en-sí y para sí, pues la perspectiva de negación de la conciencia lleva a pensar que esa conciencia no se halla determinada en el mundo, sino libre porque se encuentra abierta a sus posibilidades al actuar en él. Y el único que puede ser lo que no es, o renegar de lo que es, es el hombre o la realidad humana, el cual se intenciona con sus acciones sobre el mundo.

2. Antropología Existencial

Si la conciencia intencionada sobre el mundo, se ha concebido como un estar fuera, y ese afuera es en el mundo, todo cuanto reside allí es un existente en él. Ahora bien, si existir es estar en el mundo, las experiencias de la conciencia que surgen del estar ahí, implican preguntar por la situación de esa conciencia y de otras en el mundo. Por ello las conceptualizaciones de ser en-sí

y ser para-sí, acercan a Sartre hacia una antropología existencial que implica indagar por el hombre como un ser existente en el mundo, el cual se halla en la necesidad imperiosa de preguntarse por su situación en él. Pero su propósito no es el mismo del sujeto cartesiano, al desentrañar la conciencia por vía del conocimiento, sino de enfrentar esta conciencia a la condición de angustia que experimenta cualquier hombre al preguntarse por su situación de ser un existente o habitante del mundo.

El hombre como ser existente en el mundo se halla en una tensión entre su esencia y su acción, es decir entre lo que el hombre es, producto de lo que ha sido y lo determina y lo que el hombre siempre está en posibilidad de ser, o mejor dicho, de elegir ser de otra manera. En las acciones del para-sí o del hombre siempre está latente la aspiración a ser un ser en-sí o definible por lo que ha hecho o por lo que se proyecta a ser.

El hombre se halla en temporalidad y sus acciones son las que definen lo que ha elegido ser. El hombre es su pasado, es decir lo que ha hecho de él. Por tanto su pasado lo hace un ser ya vivido, sus experiencias de mundo ya no le pertenecen y por tanto se halla ante la imposibilidad de regresar a ellas para modificarlas, quedan fijas. Su ser que proviene de ese actuar en el mundo lo define por lo que ha decidido ser hasta ese momento; sin embargo lo que proyecta actuar o ser hacia el futuro, lo pone ante la posibilidad de dejar de ser su pasado, es decir dejar de ser lo que es. Pero una vez alcanzado ese propósito de ser de otra manera distinta a la que ha venido siendo, vuelve al pasado, es decir siempre se halla en función de lo que ha hecho de él, pero ello no lo determina, porque siempre tendrá la posibilidad de elegir ser diferente a lo que ha venido siendo. Luego, el hombre como esa conciencia que se intenciona sobre el mundo como un ser existente en él, se ve interpelado en su presente por su pasado y por la angustia que le suscita el futuro. Su presente, que es lo único que le pertenece pero a la vez se le escapa entre lo vivido y lo que está por vivir, lo

pone siempre en situación de ser un ser angustiado, para afrontar libremente sus acciones sobre el mundo y en este sentido “el para-si es realmente perpetuo proyecto de auto-fundarse en tanto que ser y eterno fracaso de ese proyecto” (Sartre: S.N. p. 379)

2.1 El Hombre y la acción

La particularidad del para-sí o ser existente en el mundo, es que es capaz de cuestionarse por su situación, frente a lo que ha hecho de él, lo que es y lo que aspira a ser, a diferencia de otros seres que son en-sí, es decir determinados por lo que son. Por ejemplo una hiena siempre será una hiena, se encuentra limitada a ser lo que es, no podrá elegir y actuar de otra manera distinta a lo que la hace ser una hiena porque de lo contrario dejaría de ser lo que es para ser otra cosa; por el contrario:

hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. (Sartre: E.H. P. 3)

En la afirmación la *existencia precede a la esencia*, Sartre hace claridad en que no hay determinación, sino elección, puesto que el hombre empieza por existir y luego, se da una esencia es decir un propósito, que implica libertad, angustia y responsabilidad, por el peso ontológico que adquiere en cada elección que realiza para darse el ser.

La comprensión existencial del hombre que evoca Sartre, hace referencia a que este para-sí sea interpretado como proyecto, angustia y libertad. El hombre es proyecto porque solo es definible por lo que hace. El hombre es angustia porque se halla ante la necesidad de elegir. Y el hombre es libertad porque sus elecciones se ratifican actuando. El hombre es producto de su accionar sobre el mundo y en ello se compromete con cada acción que ejecuta, haciéndose responsable no solo de sí sino también de otros.

Puesto que el hombre empieza por existir y ello implica aceptar que está por definirse, al mismo tiempo, se descubre angustiado, solo frente al porvenir, pero a su vez, dueño de sí mismo por efectos de su elección y acción:

Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe de dejar de ser héroe. Lo que tiene importancia es el compromiso total, y no es un caso particular, una acción particular lo que compromete totalmente (Sartre: E.H. p.12).

Ningún hombre puede desconocer el proyecto que lo constituye y lo ha constituido (historia, religión, cultura, etc) es decir, no puede negar ni su presente ni su pasado, ni la idea de futuro a la que se aspira debe llegar, además, que a causa de ello todas las elecciones estarían influenciadas por estos elementos que se pretenden desconocer y desatender, pero es precisamente este argumento determinista el que no busca comprometerse ni asumir la responsabilidad de la acción y la elección, porque opta por la comodidad y la espera del curso natural de las cosas. Así pues, el propósito del argumento que hace frente a ese determinismo, no busca hacer uso de la negación pretendiendo zanjar el problema sin el más mínimo compromiso, sino por el contrario, asumir que la responsabilidad recae en la soledad del individuo para justificarse y ser juzgado por otros, ante los efectos de sus elecciones, por eso, esta postura empieza haciendo un llamado a recordar que el hombre empieza por existir, y que esa existencia es tanto el punto de partida como el lugar de la acción. El desenvolvimiento de la acción del hombre implica afirmar que es única y exclusivamente lo que hace, encontrándose ante la obligación de elegir y de responder por lo que elige, aunque en ello tenga que experimentar angustia, desamparo y desesperación, esto no quiere decir que tenga que acudir al resguardo de la resignación y del quietismo frente a la condición humana que padece, sino que se encuentra ante la posibilidad de modificarla, asumiendo que tales elecciones y decisiones no pueden ser dejadas en manos de otros, ya que la responsabilidad incumbe a cada quien.

El quietismo es la actitud de la gente que dice: Los demás pueden hacer lo que yo no puedo. La doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: *Sólo hay realidad en la acción*. Y va más lejos todavía, porque agrega: El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es, por lo tanto, más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida. (Sartre: E.H. p. 11)

Lo que se pone de manifiesto en esta forma de percibir al hombre desde la existencia y la elección, es la ruptura entre las demandas sociales y la individualidad (autenticidad del ser); es decir, entre lo que se es, en consonancia a la tradición y por lo que se estaría dispuesto a vivir o morir, ya sea porque ha sido revelado o porque el hombre así se lo ha creído; o por el contrario, un día cualquiera, por efectos de una situación adversa a ese fin universal, puesto que en él que se creía, debía dirigirse toda acción, pensamiento y omisión, el hombre experimenta una sensación de malestar, que lleva a poner en tela de juicio lo que hasta ese momento, daba sustento a esa forma de obrar o proceder bajo unas determinadas actitudes, constricciones y pensamientos, puesto que como asegura Sartre:

...no puedo contar con hombres que no conozco fundándome en la bondad humana, o en el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y que no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme”. (Sartre: E.H. p. 10)

Lo anterior implica que desde ese preciso instante, ese ser en busca de realización tenga que verse desamparado y sin justificaciones, descubriéndose en la nada, que le revela una angustia por querer ser, es decir, por elegirse y comprometerse con lo que elige. De este absurdo, que pasa del ser al no ser, entre un pasado que podría justificarle y continuar con una vida preestablecida, a una elección por una nada, que lo proyecta hacia una infinitud de posibilidades, entiende así que, es a partir de esa situación límite como se encuentra con la libertad y el compromiso de asumirla, defenderla y mantenerla, puesto que la elección por sí y para sí implica verse e identificarse, no desde la responsabilidad que se demanda de otros hacia sí, sino de una responsabilidad, que se hace moral en la voluntad frente a sus futuras e inciertas posibilidades.

El origen de la acción no es una causa física precedente en el tiempo, sino una subjetividad humana. ¿Se puede leer tal subjetividad como un tipo de causa? Sí, pero ha de ser un tipo de causa diferente a la causa física, una causa que no instancie leyes. Se trataría de una causalidad por libertad. (Rubiano, (2015), p.145)

2.2 La moral vista desde la acción del hombre

En términos generales cuando hablamos de moral nos referimos al comportamiento humano, el cual se encuentra sujeto a valoraciones de aprobación o desaprobación si la acción emprendida se ajusta a una norma o por el contrario la desafía. La norma entonces parece ser un límite o un parámetro previo a la experiencia, que nos sugiere y a su vez indica cómo actuar en pro de nuestra supervivencia y la de los demás. Así pues, de lo anterior podríamos afirmar que no actuar según el aviso previo de la norma sería incurrir en una contravención moral, es decir en una inmoralidad, pues en la norma existe una concepción de bienestar, una idea intrínseca de lo que es y debe ser el hombre por convención social. Desobedecer a su propósito, su finalidad, supondría entonces dos reacciones frente al infractor moral. Primero, ser sujeto de reprobación por parte de los miembros de dicha comunidad de sentido, en la que se ha visto involucrado a participar y que mediante sus actitudes y acciones en contravía de lo estipulado, terminaría excluyéndole de la misma, dando lugar así al problema de la libertad. Y la segunda, tendría que ver con el rechazo que suscitaría el hecho de que su actitud y acción de desobediencia le llevaran a desentenderse de cualquier tipo de compromiso frente a la figura de autoridad que representa dicha moralidad, dando lugar así a los problemas de la responsabilidad y la aparición del otro.

Abordar el asunto moral desde el ámbito de la libertad y la responsabilidad, sugiere entrever los discursos que fundamentarían una concepción de hombre y por ende, un tipo de comportamiento que se espera de él en consonancia a esta. Así pues, la exposición de esta idea preconcebida de qué es el hombre y cómo debe actuar desde una determinada moral, es lo que Jean Paul Sartre advierte en la conferencia *el existencialismo es un humanismo* de 1945 como un

esencialismo, es decir una determinación de actitud y de acción en el mundo que le despojarían y le impedirían a todo hombre ejercer de manera consciente su libertad y responsabilidad.

Es por ello, que este autor en su apuesta moral partiendo de la acción existencial, no pretende iniciar con una definición del hombre y lo que deberíamos esperar de este, sino que por el contrario, se arriesga a sugerirnos una similitud entre el hombre y la nada; es decir, entre algo que no es, pero que tiene la posibilidad de estarse construyendo como un proyecto, y que mientras lo hace se descubre libre y responsable porque no solo se encuentra a sí mismo en cada elección que se ve obligado a tomar de forma desamparada, sino que también redescubre a los otros seres humanos en cada angustia y en cada desesperación que dicha elección le supone, otorgarse así, esa esencia, es decir ese ser en el mundo con otros.

En algunos pasajes de la conferencia de 1945, Sartre hace mención a cuatro formas de abordar la moral desde la perspectiva de la esencia. La primera de ellas tiene que ver con la moral corriente que hace reverencia sin discusión a la tradición y supone una actitud de quietismo en los hombres; la segunda es aquella moral que se basa en la idea de un Dios creador que asigna propósitos, es decir que el hombre se encuentra en el mundo para realizar “cierto concepto qué está en el entendimiento divino” (Sartre: E.H. p.12); la tercera, es la moral laica cuyo esfuerzo es inscribir valores a priori y universales sin que estos dependan de una autoridad superior; la cuarta y última, hace referencia a una moral en la que se afirma que “el hombre es poseedor de una naturaleza humana” (Sartre: E.H.p.12), lo que supone que cualquier hombre correspondería a la idea universal del ser hombre.

Teniendo en cuenta lo anterior, estos modos de asumir la moral tienen una estrecha relación con la necesidad imperiosa de definir cómo debe ser el proceder del hombre, según la idea que se tiene de este, es decir que la *esencia precede a la existencia*. En primer lugar la moral corriente

que podríamos interpretar como aquella en la que se está de acuerdo con las formas de ser y proceder según la tradición sin discusión alguna, supone aceptar una serie de recetas, proverbios, preceptos o pautas de comportamiento loables que definirían con anterioridad la idea de ser hombre, asociado a prácticas de quietismo, de inacción, o si se quiere mejor de resignación frente a la situación que padece cualquier hombre en el mundo, sin posibilidad de transformación, pues en sus sugerencia invita a:

...no luchar contra los poderes establecidos, no hay que luchar contra la fuerza, no hay que intentar elevarse por encima de la propia condición, toda acción que no se inserta en una tradición es un romanticismo, toda tentativa que no se apoya en una experiencia probada está condenada al fracaso; y la experiencia muestra que los hombres tienden siempre hacia abajo, que se necesitan cuerpos sólidos para dominarlos: si no, es la anarquía (Sartre: E.H. p.11)

En segundo lugar, la moral basada en la idea de un Dios supone la idea de una autoridad creadora que asignaría finalidades a su creación, es decir que imprime intencionalidades en el actuar humano en consonancia a la idea de bien, que en última instancia lo que supone en lo concerniente al comportamiento humano es que este reconozca y obedezca los fines o propósitos que su creador ha puesto en él. Esto se sustenta cuando Sartre remontándose a Descartes y Leibniz afirma que:

Admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o por lo menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto de hombre, en el espíritu de Dios, es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica. Así, el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino (Sartre: E.H. p. 12).

En tercer lugar la moral laica, supone en palabras del autor “suprimir a Dios con el menor gasto posible” pues la pretensión de la moral laica que se expone obedece a una discusión con algunos profesores franceses del año 1886 que pretenden fundar valores universales a priori sin la necesidad de fundamentarlos en una idea trascendental que los soporte y que Sartre denuncia de la siguiente manera:

El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres (Sartre: E.H. p. 15).

Y en cuarto y último lugar la moralidad del hombre debe dirigirse según su naturaleza y aunque con ello autores como Diderot, Voltaire y Kant pretendieron suprimir la idea de Dios como fundamento moral, y no con ello se alejaron de la idea en que la esencia precede a la existencia puesto que se buscaría aseverar junto a la idea de naturaleza humana que un solo hombre “es un ejemplo particular de un concepto universal” (Sartre: E.H. p.12). Esto es reafirmado por Sartre cuando dice que:

...en Kant resulta de esta universalidad que tanto el hombre de los bosques, el hombre de la naturaleza, como el burgués, están sujetos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas. Así pues, aquí también la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza. (Sartre: E.H. p. 12.)

Anteponer la esencia a la existencia supondría afirmar que toda acción humana corresponde a un plan y que esta se encamina hacia su realización, derivándose de ello, una justificación que avalaría una única forma válida de proceder moralmente en el mundo, cosa con la que no se estaría de acuerdo si nos atenemos a la sentencia Sartreana de que *la existencia precede a la esencia*, pues ésta al invertir las cosas, quiere hacer ver que la esencia no es algo previo que define el camino de la acción, sino que es la acción la que va definiendo una esencia, es decir que se elige ser esto o lo otro, más no se está determinado a cumplir con ser esto en especial.

Lo moral entonces para su comprensión aquí, no parte de la esencia como un asunto de prescripción, sino que parte de la existencia como una suerte de desamparo, que no juzga la acción en términos de proceder o faltar a lo que debe o debería ser realizado, sino que postularía una forma de juzgar la acción en términos de la libertad absoluta, es decir de la elección, el compromiso y la responsabilidad adquiridos con las circunstancias que se van presentando.

2.3. La acción del Hombre entre la angustia, el desamparo y la mala fe

Oponerse a la naturalización humana, puesto que limita la existencia y la reduce, a una concepción fija e inalterable, configurando la acción de toda existencia en su situación y condición en el mundo como cosa realizada, le niega la posibilidad de elección y de ser o realizarse en el proyecto en el que el hombre ha elegido ser. Por ello, la consecuencia que se extrae de esta conciencia-mundo o ruptura, que expresa el existencialismo, enfrenta al hombre ante la nada, que se traduce como un desamparo, pues:

El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser. El desamparo va junto con la angustia. En cuanto a la desesperación, esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Quiere decir que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción (Sartre: E.H. p.10)

El desamparo revela al hombre que no tiene un ser, es decir que no está definido y, por tanto, es responsable de darse ese ser; acto seguido el hombre se halla ante la experiencia de la angustia “esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera ” (Sartre: E.H p. 5). Descubre que no solo es responsable de sí mismo gracias a sus elecciones y acciones, sino también de todos aquellos otros que se hallan implicados en su elección y acción.

Una vez responsable, en la acción y la angustiosa elección, el hombre manifiesta su libertad, comprometiéndose con ella, de lo contrario, actuaría de mala fe, si por evitar las consecuencias de sus actos libres se adhiriera a valores preestablecidos y los acepta por imposición, generando así una contradicción consigo mismo y en sus propósitos, lo cual se juzga como un error puesto que:

Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe (Sartre: E.H. p. 17).

De esta manera, el asunto de la existencia, se relaciona con la temporalidad, puesto que tiene detrás de ella un pasado que se encuentra con sus elecciones, es decir, el hombre es lo que ha

elegido ser en ese pasado, de lo cual también se deriva que ese pasado es inmodificable, ya fue, ha sido, y por tanto, ese pasado solo puede existir como recuerdo, debido a su condición temporal de no poder regresar para modificar, lo ya sucedido. Entonces, es en esa toma de conciencia como el hombre descubre la nada, es decir el desamparo, gracias a su facultad de preguntarse ¿Qué hacer con lo que han hecho de él? O mejor dicho ¿Qué hacer con lo que ha venido decidiendo ser?

El presente es el punto de partida del hombre, en el que se define como puro proyecto, pura posibilidad de futuro y este es incierto. Desde esta perspectiva la conciencia es nada, porque se halla proyectada hacia sus posibilidades, puesto que lo que confiere la posibilidad no es lo que el hombre es o los otros son, sino lo que él y los otros pueden ser (elección-libertad). Esto lo señala Sartre tras acentuar su compromiso en un proyecto que no solo lo involucra a él sino a toda la humanidad en su elección:

No sé qué llegará a ser de la revolución rusa; puedo admirarla y ponerla de ejemplo en la medida en que hoy me prueba que el proletariado desempeña un papel en Rusia como no lo desempeña en ninguna otra nación. Pero no puedo afirmar que esto conducirá forzosamente a un triunfo del proletariado; tengo que limitarme a lo que veo; no puedo estar seguro de que los camaradas de lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres y decidirán libremente mañana sobre los que será el hombre; mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los otros pueden ser lo bastante cobardes y desconcertados para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la verdad humana, y tanto peor para nosotros; en realidad, las cosas serán tales como el hombre haya decidido que sean (Sartre: E.H. p. 11)

Esto deja claro que, la acción no puede fundarse en la esperanza, sino en las responsabilidades que demandan las circunstancias, pues es solamente en ellas, donde el hombre encuentra la coherencia y fidelidad de sus actos, junto al proyecto que ha elegido y en el cual termina involucrando a los otros.

2.4. El Otro y la libertad

El *otro*, en las filosofías de la conciencia no es, o mejor, es en tanto el *yo* lo constituye. El *yo* no reconoce en el otro la conciencia de sí o autoconciencia; la conciencia de sí, la toma por lo que el *yo* en su relación de conocimiento determina lo que este representa para él, como cosa, como objeto. De esta manera desde el *yo* al *otro* se le define, se le dice quién es y cómo debe actuar bajo una relación de subordinación.

Si Sartre no parte del *yo* para descubrir al otro, dado que el *yo* o el hombre es un habitante del mundo y no de la conciencia, entonces ¿Cuál es la mirada que configura Sartre sobre el otro, en oposición a la que se plantea o proviene del *yo* como un habitante de la conciencia? La existencia del otro, igual que la del *yo*, es un ser arrojado en el mundo, es decir fuera de la conciencia. Lo que implicaría afirmar que tanto el *yo* como el otro no son habitantes de la conciencia sino del mundo, y estar en el mundo es aceptar que las conciencias que allí residen, son el resultado de cada una de las acciones e interacciones que cada una realiza y por las cuales se ven involucradas y afectadas de manera positiva o negativa. Desde esta perspectiva, no hay una sola conciencia o *yo* que actúa sobre el mundo para conocerlo, sino por el contrario, esta conciencia requiere de la interacción con otras para ser lo que es o lo que aspira a ser.

Pero la subjetividad que alcanzamos a título de verdad no es una subjetividad rigurosamente individual porque hemos demostrado que en el cogito uno no se descubría solamente a sí mismo, sino también a los otros. Por el *yo* pienso, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así, el hombre que se capta directamente por el cogito, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada (en el sentido que se dice que es espiritual, o que se es malo, o que se es celoso), salvo que los otros lo reconozcan por tal (Sartre: E.H. p. 21-22).

La confirmación del otro por el *yo* en el mundo, según Sartre se da gracias a la mirada. La mirada es un hecho del mundo y no de la conciencia, en la que el *yo* advierte que es, gracias a la presencia del otro, es decir, es el otro, el que le concede la conciencia al *yo*, pues “la prueba de mi

condición humana, objeto para todos los demás hombres vivos, arrojado a la arena bajo la mirada de millones de personas y escapándose a mí mismo millones de veces” (Sartre: E.N. p. 340).

El conocimiento del *yo* en el mundo, desde el existencialismo sartreano evita partir del *yo* como un habitante de la conciencia, porque ello incurre en un solipsismo. El existencialismo Sartreano, es un intento por pensar al *yo* en el mundo y como este, se haya severamente influenciado por el concepto que de él, recibe a través de *otros*, es decir, que la conciencia no surge sin antes involucrar y relacionar la existencia del *yo* con *otros*, que lo definen y con los cuales establece disputas y rupturas en el momento en que logra verse confirmado por o a través de estos.

Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros” (Sartre: E.H. p.22).

La confirmación de las existencias del *yo* y del *otro*, se halla en la interacción y la interpelación de estas conciencias. Si la relación sujeto-objeto es una relación de conocimiento planteada desde la conciencia reflexiva o sujeto que evoca al *yo* como un habitante de la conciencia; el planteamiento sartreano de la conciencia irreflexiva que propone sacar al *yo* de la conciencia y concebirla vaciada de contenidos, hace que el sujeto no sea el que constituye los objetos externos a él y asequibles solo por el pensamiento; sino que el mundo y otros *yo* habitantes de este, lo captan a través de las vivencias, como es el caso de la mirada en el que se descubre la vergüenza, pues el *yo* o el hombre en el mundo se ve interpelado, constituido por esos otros, develando que “soy mi *ego* para el otro en medio de un mundo que se derrama hacia el otro”. (Sartre: S. N. p. 289)

En consecuencia, siguiendo a Sartre, la existencia del otro no solo se corrobora mediante una relación de conocimiento como lo supone el partir del *yo* para deducir de este la realidad externa, sino que sugiere invertir los papeles, proponiendo una perspectiva ontológica en la que es la

existencia del *otro*, la que le posibilita al *yo* ser lo que es, en tanto que descubre que el otro es para el *yo* su negación. En otras palabras, el *yo* se descubre no siendo el *otro*, y el otro se descubre no siendo el *yo*. De esta manera el reconocimiento del *yo* y del *otro* en el mundo, según Sartre es producto de una relación mediada por el conflicto.

El conflicto del *yo* y el otro, partiendo del reconocimiento a partir de la oposición que representan las dos partes negándose la una a la otra, pero necesitándose mutuamente para confirmar cada una de sus existencias, permite asumir que tanto el *yo* como al otro son habitantes del mundo y como tales, son agentes de acción en este. De esta manera, el otro se manifiesta al *yo* como una libertad que no es él y que se halla en la posibilidad de quitarle o de respetarle su libertad.

Frente a la libertad del otro el *yo* obtiene conciencia gracias a este y no por sí mismo. El *yo* deja de ser visto como un solipsismo, pues se arranca de sí mismo y se enfrenta a las demandas del otro; es decir, se vuelve un ser para el otro, pues el ejercicio de la libertad del otro va a pretender que ese *yo* actúe conforme ese otro espera de este. Ese ser para otro en el que se convierte el *yo*, se ve condenado a concebirse como ese otro quiere y espera que él sea, como ocurre en el caso del amor en el que, quien más ama, se subordina a la voluntad del otro. Por ello, advirtiéndole el *yo* que el ejercicio de su libertad se encuentra en riesgo, puede tratar de actuar sobre la libertad de ese *otro* queriéndole poseer; o por el contrario, ese *yo* puede recobrar su libertad sin tratar de eliminar la libertad del otro.

El conflicto suscitado por las relaciones que establecen el *yo* y el otro ponen en juego el asunto de la libertad. La libertad, vista como esa posibilidad de cambiar unos actos por otros actos, implica que solo a través de estos es como se juzga el compromiso de quien los realiza.

Si la actitud tanto del *yo* como la del *otro* es la de someter la libertad de su opuesto, ello significa que las relaciones que puedan establecerse entre estos, se encontraran mediadas por el deseo de

esclavizar para no ser esclavizado. Es decir, las relaciones se cosifican, el *yo* para el *otro* o el *otro* para el *yo*, trataran a su contrario como una cosa, lo despersonalizaran, como un ser sin libertad, anteponiendo su libertad en detrimento de la de su contrario. Pero doblegar al otro no es tan fácil, pues por más que el *yo* o el otro posea la condición privilegiada de anteponer su libertad a la de su contrario, tarde o temprano la libertad de su oponente saldrá a fondo, increpándolo por querer ser. De esta manera, la mirada desde el otro hacia el *yo*, da lugar a que el conflicto constante que suscita establecer relaciones, implica que el otro o los otros (la mujer, el negro, el migrante, entre muchos otros), sean aquellos a los que se les ha negado su historia, y por ello querrán irrumpir en ella, querrán ser reconocidos, no más como seres-en sí sino seres para-sí y para-otros, dándose un lugar en el mundo como actores activos y no pasivos de este, obligando con ello a cada instante que sea necesario reevaluar y replantear las relaciones del para-sí para con el otro, posibilitando a su vez que a través del ejercicio de las libertades se pueda confirmar la existencia del *yo* y la del *otro*, sin la necesidad de apelar a la conceptualización de un sujeto cognoscente que solo ratifica al *yo* en detrimento del *otro*.

Capítulo III

El compromiso y la responsabilidad que adquiere el hombre con los *otros* a través de la acción

A continuación, se busca poner en situación la propuesta existencial de Jean Paul Sartre exponiendo dos casos en los cuales se retrata el ejercicio de la libertad, ratificando el compromiso y la responsabilidad que adquiere un hombre con los otros a través de sus acciones. Es por ello que

estos relatos apuntan a comprender cómo la concepción sartreana del hombre y los *otros*, conduce a pensar la acción humana sobre el mundo.

Las acciones de un hombre en particular siempre van a implicar a otros, pues toda elección que realice un hombre se halla encaminada a transformar su situación en el mundo y a su vez la de aquellos *otros* con quienes convive o se solidariza. Las constantes relaciones de interpelaciones a las que se enfrenta el hombre con los otros, dan lugar a un escenario conflictivo en el que se hallan expuestas experiencias de libertad, enmarcadas por la angustia, la responsabilidad y el compromiso que se obtienen con las acciones que se eligen y se realizan; reconociendo en estas, el papel de agente transformador que puede adoptar un hombre, con el momento histórico en concreto que afronta junto a otros.

Las acciones que emprende un hombre para transformar el mundo, como se mostró en el capítulo anterior, no pueden estar mediadas por las justificaciones o por las esperanzas, es decir, no pueden estar fundadas en actos de mala fe, que evitan el compromiso y las responsabilidades con aquello que se hace; y tampoco puede pronosticar el futuro de un proyecto o la militancia perpetua en el mismo, pues solo se puede asegurar, que el hombre es, en tanto va afrontando las circunstancias que experimente y solo por su compromiso ratificado en la acción puede ser juzgado.

Actuar entonces es comprometerse con las circunstancias, es dirigirse sobre el mundo con la intención de transformarlo, pues elegir actuar de tal o cual manera es tomar posición por eso que se elige, así como ocurre con el joven que esperanzado, busca a Sartre para pedirle consejo sobre lo que debe elegir y hacer, entre ir a la guerra o quedarse con su madre. O el caso en el que Sartre en la elaboración del prefacio del texto *los condenados de la tierra*, escrito por Frantz Fanon, expone las estratagemas del colonialismo, con el ánimo de solidarizarse con las causas que

emprenden pueblos a los que se les ha negado su existencia en la historia, es decir su reconocimiento como *otros* seres libres, y por la cual irrumpen con sus acciones para transformar su condición de dominados y subordinados a la de pueblos libres y autodeterminados.

1. La angustiosa relación de compromiso con los otros

Sartre, en un intento por aclarar en qué sentido un hombre se compromete y se responsabiliza a través de sus acciones, expone en la conferencia *el existencialismo es un humanismo* (1945) el caso de uno de sus estudiantes, quien busca consejo para decidir entre unirse al ejército de la resistencia o quedarse al cuidado de su madre, retratándolo así:

Su padre se había peleado con la madre y tendía al colaboracionismo; su hermano mayor había sido muerto en la ofensiva alemana de 1940, y este joven, con sentimientos un poco primitivos, pero generosos, quería vengarlo. Su madre vivía sola con él muy afligida por la semi traición del padre y por la muerte del hijo mayor, y su único consuelo era él. Este joven tenía, en ese momento, la elección de partir para Inglaterra y entrar en las Fuerzas francesas libres es decir, abandonar a su madre o bien de permanecer al lado de su madre, y ayudarla a vivir. (p. 16)

La situación anteriormente expuesta, describe la acción de un hombre, desde dos perspectivas, o posibilidades. La primera de ellas, entiende la acción como un gesto colectivo, en el que se elige a toda la humanidad si el joven optase por ir a la guerra, pero esta decisión lleva consigo la ambigüedad, pues nada garantiza que al optar por la humanidad pudiese regresar ileso de tal confrontación bélica. La segunda posibilidad de actuar por el contrario, se dirige hacia un solo individuo, personificado por la figura de su madre y por ello es concreta e inmediata. Estos dos tipos de acción, o posibilidades de obrar, se relacionan con dos tipos de moral, “por una parte, una moral de simpatía, de devoción personal; y por otra, una moral más amplia, pero de eficacia más discutible. Había que elegir entre las dos. ¿Quién podría ayudarlo a elegir?” (Sartre: E.H. p. 16)

La elección del joven es un panorama desolador, pues se halla absolutamente solo para asumir la acción que decida ejecutar hacia los otros, es decir aun cuando eligiera actuar, basado en un

principio moral como la doctrina cristiana que sugiere amar al prójimo y sacrificarse por los demás o adoptar la moral kantiana que advierte tratar a los otros como fines y no como medios; en nada resuelven su angustia, por el contrario la prolonga, al no poder encontrar respuesta para decidirse, bien sea por la humanidad o por su madre, pues ambos son prójimos y dignos de sacrificio, además si elige a uno por encima del otro, estaría aceptando con su acción que ese uno es un fin y los otros tan solo un medio.

Estos principios o valores, que se esgrimen desde la perspectiva cristiana o kantiana son razonamientos a priori, que no se hacen efectivos si no los precede una acción. En sí mismos los valores no tienen sustento si estos no se ponen en acción. Vociferar cómo actuar no garantiza actuar conforme a estos, pues incluso cuando se cree solucionar el dilema de los principios por la adopción de sentimientos, estos también se muestran vacíos, si no se ratifican con una acción. La acción entonces es la base del compromiso con las circunstancias que se sortean, incluso extensible para con esos otros hacia los cuales van dirigidas:

Dicho en otra forma, el sentimiento se construye con actos que se realizan; no puedo pues consultarlos para guiarme por él. Lo cual quiere decir que no puedo ni buscar en mí el estado auténtico que me empujará a actuar, ni pedir a una moral los conceptos que me permitirán actuar. (Sartre: E.H. Pág. 17)

Se elige actuando, y actuar es comprometerse, pues si el joven acude a un sacerdote, a un kantiano, o hasta el mismo Sartre, como efectivamente lo hizo, ratificándolo con su acción ha elegido la clase de consejo que espera recibir; pero ello no basta, ni es del todo liberador creer que acudir a otros, como autoridades morales, solucione el problema de la responsabilidad y compromiso que acarrea actuar, pues solo él será quien defina qué hacer, a quiénes elegir; y por tanto, hacerse responsable del compromiso que ha adquirido al elegir a esos *otros*.

El panorama de la elección y la acción expuesto por Sartre, se encuentra analizado desde la perspectiva del desamparo y la angustia. El desamparo, entendido como la experiencia de la

soledad y la angustia como esa incertidumbre que se cierne sobre aquel hombre que debe tomar una decisión y que en el fondo implica obrar sin esperanzas, pues un hombre solo puede comprometerse con lo que elige hacer en el momento, su futuro es incierto, y sus elecciones también lo serán, porque puede ocurrir que mañana movido por otras experiencias de vida decida cambiar de opinión o reafirmarse en esta, pero como ya se ha señalado, desde la perspectiva de la acción, un hombre es lo que ha decidido hacer de él involucrando a los otros en sus decisiones.

2. Los *otros* en el prefacio de los condenados de la tierra

El contenido del libro *Los condenados de la Tierra*² escrito por Frantz Fanon en 1961, consta de un prefacio elaborado por Jean Paul Sartre, cinco capítulos y una conclusión, entre los cuales se puede leer una denuncia de las prácticas coloniales europeas, sustentadas en el uso de la violencia universal para invisibilizar las particularidades que presentan todos aquellos otros que no son blancos-europeos; y con ello, quiere dar a entender que si por la vía de la violencia se somete a esos *otros*, solo por la vía de la misma violencia, esos *otros* se liberan de dicho sometimiento y a su vez se hacen con su historia. Este tono anti-colonial y esta postura de la violencia como liberación de los pueblos, puede respaldarse en el optimismo que podrían haberle suscitado a Frantz Fanon los hechos acaecidos durante el siglo XX en el periodo denominado la guerra fría (tensión capitalista-comunista) como: La revolución china (1949); la revolución cubana (1959); la guerra de guerrillas en américa latina iniciada en 1960 y prolongada hasta nuestros días; la guerra de Corea (1950-1953); la guerra de Vietnam (1955-1975) entre otras; ejemplos todos ellos, de la resistencia de los pueblos por medio de la violencia a las dominaciones externas.

² De aquí en adelante este texto será citado con la abreviatura (C.T)

En el prefacio, Sartre expone los efectos de la aculturación europea, sobre los países denominados de tercer mundo. Esta aculturación no es más que, imponer e implantar una idea de cultura universal, traducida como civilización europea, correcta y acorde al curso de la historia universal escrita solo por esta civilización; desacreditando así, las cosmogonías e historias de aquellos pueblos del tercer mundo a los que por medio de prácticas coloniales sistemáticas como la evangelización, la enseñanza de la lengua, modales y la vestimenta, se procura disipar ese halo de particularidad e identidad de cada pueblo, en el discurso de la identidad y civilización que otorga la historia universal de Europa. Lo anterior se corrobora con las siguientes sentencias, extraídas al inicio del prefacio:

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado... En las colonias, la verdad aparecía desnuda; las "metrópolis" la preferían vestida; era necesario que los indígenas las amaran... La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental (Sartre: C.T. p. 1).

Líneas después Sartre describe el descontento que van sintiendo los pobladores e intelectuales de las colonias por este humanismo europeo que busca universalizar y particularizar a la vez al colonizado mediante prácticas racistas, pero que sin embargo le ofrece contentillos para que puedan reflejarse como europeos (elites) más no ser reconocidos como tal. Esto se traduce en un esfuerzo y necesidad desde la metrópoli europea por generar una división entre los colonizados y evitar su unión y posterior resistencia, creando una pequeña *burguesía de colonizados* que gozando de privilegios defenderían y respaldarían las prácticas coloniales en sus territorios.

Ante el panorama descrito, Sartre advierte las dificultades de la unidad para hacer frente al colonialismo, y de los peligros que advierte Fanon tras dicha empresa indicando que:

La unidad del Tercer Mundo no está hecha: es una empresa en vías de realizarse, que ha de pasar en cada país, tanto después como antes de la independencia, por la unión de todos los colonizados bajo el mando de la clase campesina. Esto es lo que Fanon explica a sus hermanos de África, de Asia, de América Latina: realizaremos todos juntos y en todas partes el socialismo revolucionario

o seremos derrotados uno a uno por nuestros antiguos tiranos (...) Se advierte seriamente al lector contra las enajenaciones más peligrosas: el dirigente, el culto a la personalidad, la cultura occidental e, igualmente, el retorno al lejano pasado de la cultura africana: la verdadera cultura es la Revolución, lo que quiere decir que se forja al rojo (Sartre: C.T. p.7)

En cuanto a las prácticas de sometimiento que realiza el colonizador sobre el colonizado, surge el desencanto por seguir perpetuándose en dicha condición; el desencanto entonces, va enquistándose poco a poco de generación en generación, negándose a su condición de sometido, de esclavo, pues aun cuando el colono cree domesticar y condicionar los reflejos del colonizado, este último carga consigo una memoria humana que el colonizado desea ignorar, queriendo desconocer esos recuerdos imborrables que son los que movilizan al colonizado a cambiar su situación, como bien lo expresa Sartre: “no nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros” (C. T. p. 9.). Con ello lo que se está queriendo dar a entender es que tarde o temprano el sometido, sirviente o colonizado reaccionará frente a su situación, generando una ruptura con las relaciones de sometimiento que hasta ese momento aceptaba de forma enajenada, que le impedían ser él, en vez de ese otro en el que le habían enseñado a verse, es decir a ser.

Esta negación de querer dejar de ser lo que se es, un colonizado, para ser un hombre descolonizado-emancipado y con historia, encarna una represión que empuja al sometido hacia la neurosis y solo se “cura de la neurosis colonial expulsando al colono con las armas” (C.T. p.12). Sartre entonces, interpretando a Fanon (psiquiatra), sugiere aquí que la violencia entonces parece ser la solución, para liberar las tensiones de los sometidos, pues el objetivo en última instancia es que la “emancipación progresiva del combatiente liquida en él y fuera de él, las tinieblas del colonialismo” (C.T. p.12).

Tras el uso de la violencia como elemento emancipador en el contexto de los años 60, a través de las luchas armadas y como una nueva actitud frente al colonialismo europeo ya no de

complacencia y de reproducción en el tiempo, transmitida de generación en generación, supone un quiebre con la determinación histórica europea y antepone a esta, una idea de autodeterminación de los pueblos.

Cuando los campesinos reciben los fusiles, los viejos mitos palidecen, las prohibiciones desaparecen una por una; el arma de un combatiente es su humanidad. Porque, en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre. (Sartre: C.T. p.12)

Esta reacción frente al curso de la historia supone que el oprimido se rehúsa a seguirse viendo y pensarse como le ha enseñado ese colonizador europeo, como un oprimido que no tiene historia y que por ende debe verse y pensarse como un objeto.

Es el fin, como verán ustedes: Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y que ahora somos sus objetos. La relación de fuerzas se ha invertido, la descolonización está en camino; lo único que pueden intentar nuestros mercenarios es retrasar su realización (Sartre: C.T. p.15)

Esta negación a quererse ver y pensarse como objeto, es la que lleva a cada hombre a reconocerse como un hombre de acción, es decir, un agente activo de su propia historia y por ende una nueva forma de interpretar el concepto de ser como hombre de carne y hueso, contingente, cuyo único propósito es hacer su propia historia oponiéndose a una universal, y ya no como algo abstracto y metafísico, pues si lo miramos desde la perspectiva en que han trascurrido las disertaciones sobre lo que es el ser encontramos que con Hegel en el siglo XIX que es asimilado el concepto ser como el espíritu absoluto, que solo a través del curso de la historia es posible entrever su desarrollo y comprensión, y donde el único sujeto de esa historia, es el sujeto-blanco-europeo y no otro, estableciendo así una idea universal de hombre y por ende una idea universal de la historia a la que deben adherirse, subsumirse y ser narrados los demás pueblos del mundo, anulando en su paso cada particularidad que estos puedan presentar si con ello afectan la universalidad.

Frente a este empoderamiento de la historia, es decir este deseo de resistencia de no querer seguir siendo objeto de esa universalidad sino agente de la misma, es que Sartre le habla a los europeos, pues por acción o por omisión, todos los europeos son responsables de la violencia ejercida en las colonias, situando en especial el caso Argelino, pues para él es insostenible no admitir que directa o indirectamente, todo ciudadano francés es responsable con la situación de este país africano; y de una u otra manera, les invita a dejar de ser cómplices del colonialismos, bien sea por omisión o por contribuir a la violencia a favor del lado colonizador, desde el acto mercenario y contrarrevolucionario, o por una actitud de indiferencia porque la violencia se encuentra fuera de sus territorios, o por aquellos que sancionan y califican de barbarie la reacción de los insurrectos frente a sus opresores, palabras todas estas que podríamos resumir en una sola intención: Participar activamente de la resistencia en pro de la emancipación del colonizado. Lo anterior se puede apreciar en la siguiente cita:

Es el momento final de la dialéctica: ustedes condenan esa guerra, pero no se atreven todavía a declararse solidarios de los combatientes argelinos; no tengan miedo, los colonos y los mercenarios los obligarán a dar este paso. Quizá entonces, acorralados contra la pared, liberarán ustedes por fin esa violencia nueva suscitada por los viejos crímenes rezumados. Pero eso, como suele decirse, es otra historia. La historia del hombre. Estoy seguro de que ya se acerca el momento en que nos uniremos a quienes la están haciendo (Sartre: C.T. p.16)

CONCLUSIONES

Al abordar en este trabajo de grado aspectos relacionados con la conciencia y la acción para discernir el problema filosófico de la existencia y desde éste referirse al problema de la moral desde el escritor francés Jean Paul Sartre, aquí se ha hecho un recorrido que inicialmente ofrece un cuestionamiento al planteamiento del *yo* como un habitante de la conciencia, por derivar en un solipsismo, pues toda existencia fuera de la conciencia, es en tanto que es posible, porque el *yo* la piensa. Luego, la pregunta para esclarecer el problema de la existencia será ¿si no hay *yo* en la

conciencia, cómo es posible la existencia externa? Sartre, como se ha mostrado, se sirve de la conciencia intencional o conciencia pre-reflexiva que propone gracias a su estudio desde la fenomenología; es decir, acude a concebir una conciencia vaciada de contenidos, que supone expulsar al *yo* de la conciencia afuera, es decir en el mundo, y como habitante del mundo, lo concibe como un ser existente en él. Por lo tanto, sí el *yo* es concebido como un habitante del mundo más no de la conciencia, por esta misma vía es posible reconocer la existencia de otros *yo* y superar el solipsismo.

Al concebir al *yo* y a los otros como habitantes del mundo, se reconoce en estos el papel que desempeñan las emociones para direccionar sus acciones, ofreciendo una mirada distinta, a la contemplada por el estudio del *yo* y los *otros* como una suerte de relación de conocimiento entre un sujeto y un objeto.

Gracias a que la perspectiva fenomenológica de la conciencia le permite a Sartre concebir al *yo* y los *otros* como habitantes del mundo, la pregunta filosófica de la existencia para este autor ya no se halla referida al campo de la epistemología sino al campo de la ontología. De esta manera, la existencia al dejar de ser estudiada en términos de conocimiento, pasa a ser estudiada en términos de la situación que experimentan tanto el *yo* como los *otros* en el mundo y es allí donde adquiere su relación con el problema moral.

La existencia vista desde el campo de la ontología remite a la distinción entre ser en-sí y ser para-sí, o entre asumir la existencia como algo definido e inmodificable y la existencia como pura posibilidad o proyecto. Luego, si el en-sí, es, y el para-sí está por ser, la pregunta por la existencia, implica pensar la posibilidad de ser del ser, y esta posibilidad referida al para-sí la encarna el hombre, quien solo puede ser definido por lo que hace.

El recorrido planteado hasta aquí transitando de la conciencia a la acción en Jean Paul Sartre, permite interpretar que el asunto de la existencia, pasa de ser un asunto trabajado desde la conceptualización de un sujeto cognoscente o *yo* como habitante de la conciencia a presentar al *yo* como un habitante del mundo, que reconoce en sus acciones a otros que como él pueden ser siempre de otra manera, es decir como elijan actuar.

La ontología fenomenológica desarrollada por Sartre trasmuta en una antropología existencial que tiene implicaciones morales, pues supone describir al hombre y a los *otros* en términos de su accionar sobre el mundo, pues ambos son el producto de lo que hacen y no de lo que deberían ser.

La existencia concebida desde la acción del hombre sobre el mundo, implica reflexionar sobre el conflicto que suscita el ejercicio de su libertad y la libertad de *otros*, porque en ambos se encuentra presente la necesidad de transformar o mantener las situaciones de mundo que cada uno experimenta.

De esta manera, se entiende que son las acciones las que definen la moral de un hombre y no viceversa, pues el hombre es lo que proyecta ser a través de los compromisos y responsabilidades que adquiere con lo que elige hacer para afrontar su situación en el mundo. Ello supone que la perspectiva moral que encara un hombre deba ser vista desde el campo de sus elecciones y no desde lo que debería hacer según su adecuación a un determinado tipo de proceder en el mundo, pues los principios y valores que se puedan esgrimir desde una determinada perspectiva moral, llámese cristiana, kantiana u otra resultan ser razonamientos a priori, que no se hacen efectivos si no los precede una acción; en consecuencia, siguiendo este argumento existencial, en sí mismos los valores, como formas ideales de actuación, no tienen sustento si estos no se ratifican a través de la acción.

El desamparo, la angustia y la elección, expuestas como situaciones ontológicas que experimenta el para-sí u hombre en su relación con *otros* en el mundo, se hallan íntimamente relacionadas con su accionar, pues la responsabilidad y el compromiso moral son la consecuencia de una elección que asume una toma de posición.

La toma de posición que se corrobora a través de la acción y no desde el discurso, ponen al descubierto, la soledad y la necesidad de elegir que experimenta cualquier hombre. La elección aunque es un asunto íntimo, tiene alcances y repercusiones fuera de la esfera individual, pues cuando se actúa se involucra a *otros* en dichas elecciones y decisiones; es decir, cuando un hombre elige, también se ve eligiendo a *otros* y comprometiéndose con estos a través de sus acciones. Con esto, entonces, se puede afirmar que, actuar es comprometerse con lo que se ha elegido o con aquellos a quienes se ha elegido.

Una orden que obligue a su cumplimiento o una creencia que motive una determinada forma de proceder, no exime de responsabilidad y compromiso a quien la ejecuta, pues actuar es confirmar o ratificar una posición libre, a favor o en contra de una creencia u orden. Poder elegir, aunque el resultado sea nefasto, es el hecho innegable de tener que asumir las consecuencias de las opciones tomadas y los actos emprendidos.

Cabe resaltar que no solo un prototipo de hombre en particular, llámese burgués, europeo, blanco, por mencionar algunos, es el único consciente de su situación en el mundo y por ende capaz de transformar y sostener el beneficio de sí y de los de su propia clase, sino que aparejado a este, también se hallan esos *otros* (la mujer, el negro, el gay, el indio, el extranjero, el pobre, por mencionar algunos) en quienes de una u otra manera recaen sus acciones. Los *otros* también existen, es decir habitan el mundo y hacen frente con sus acciones y elecciones a esa situación de

vida que experimentan en él; en pocas palabras, son libres, porque saben que pueden elegir ser lo que son o actuar para ser siempre de otra manera.

Las acciones de los *otros* resultan ser cruciales para el reconocimiento que hace un hombre de su propia existencia y de la de esos *otros* que como él son seres proyectados al mundo. Basta con una mirada, un gesto, un ¡no! o un ¡sí! como respuesta, para que se desencadene un conflicto o una solidaridad entre el hombre y los *otros*. Ambos se constituyen, porque asentir o disentir es tomar posición, es comprometerse y hacerse responsable de lo que el uno hace sobre el otro y viceversa, por lo tanto, se puede concluir que las relaciones de conflicto entre el hombre y los *otros* son el escenario del reconocimiento de ambas libertades.

Un hombre en particular puede solidarizarse u oponerse a la transformación de la situación existencial de los *otros* en el mundo, evocando escenarios de resistencia o de revolución, bien sea por efectos de apatía o empatía, pero ello es circunstancial, o mejor dicho se halla sujeto a la temporalidad y las elecciones que vayan realizando tanto un hombre en particular como los *otros*.

Existen casos en los que una causa revolucionaria hoy, mañana termina siendo reaccionaria, puesto que el hombre y los *otros*, son libres y al serlo, son pura posibilidad, puro proyecto inacabado, que se realiza y se desvirtúa constantemente. Por esto último, es que se afirma desde esta postura existencial que:

No sé qué llegará a ser de la revolución rusa; puedo admirarla y ponerla de ejemplo en la medida en que hoy me prueba que el proletariado desempeña un papel en Rusia como no lo desempeña en ninguna otra nación. Pero no puedo afirmar que esto conducirá forzosamente a un triunfo del proletariado; tengo que limitarme a lo que veo; no puedo estar seguro de que los camaradas de lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres y decidirán libremente mañana sobre los que será el hombre; mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los otros pueden ser lo bastante cobardes y desconcertados para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la verdad humana, y tanto peor para nosotros; en realidad, las cosas serán tales como el hombre haya decidido que sean” (p. 11 E.H).

Para terminar, lo anterior deja claro que, la acción no puede fundarse en la esperanza, sino en las responsabilidades que demandan sus posiciones frente a las circunstancias, pues es solamente en ellas, donde el hombre y los *otros* encuentran la coherencia y fidelidad de sus actos, junto al proyecto que han elegido y en el cual terminan ambos involucrados.

REFERENCIAS:

- Aguirre, María, L. (2014) La epojé como ruptura natural: Husserl y Sartre, en Memorias Segundo Congreso Colombiano de Estudiantes de Filosofía, Vol. 1, Núm. 5, ISSN 1794-127X, pp. 78-87
- Álvarez, González, E. (2008). La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre, en Estudios de filosofía, print ISSN 0121-3628
- Bello Reguera, E. (1981). La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre. Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Ciencias de la Educación, vol. 39, n. 1-4 (1980-81)
- Descartes, R, García Morante G. (1937) Discurso del método. Espasa Calpe, Madrid.
- Descartes, R., López, E., & Graña, M. (1987). Meditaciones metafísicas y otros textos. Madrid: Gredos.
- Díaz, J. A. (1986). La estructura de la Fenomenología del Espíritu. Ideas y Valores, 36(70), 3-32.
- Fanon, F., & Sartre, J. P. (1969). Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura económica.

- Feinmann, J. P. (2008). La filosofía y el barro de la historia: del sujeto cartesiano al sujeto absoluto comunicacional. Planeta.
- Gordillo Álvarez-Valdés, L. (2009). Sartre: la conciencia como libertad infinita. Tópicos (México), (37), 09-29.
- Husserl, E., García-Baró, M., & Gaos, J. (1985). Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, M. (1928). Crítica de la razón pura, traducción de Manuel G. Morente, edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
- Rubiano, C. A. (2015). Sartre: el reconocimiento y cuidado del prójimo como principio de la acción responsable. Revista Filosofía UIS, 14(2), 141-165.
- Sartre, J. P., & Acheroff, M. (1973). Bosquejo de una teoría de las emociones. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P. (1984). El existencialismo es un humanismo. 1948. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Sartre, J. P., & Valmar, J. (1993). El ser y la nada. Barcelona, Spain: Altaya.
- Sartre, J.P, Masotta O. (2011) la trascendencia del ego. Ediciones Calden Libera los Libros
- Rocca, A. V. (2012). Sartre: teoría fenomenológica de las emociones, existencialismo y conciencia posicional del mundo. Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, 36(4).

Jhon Alejandro Franco Ruiz

Facultad de Bellas Artes

Programa Maestría en Filosofía

Universidad Tecnológica de Pereira

alejandro.franco1@utp.edu.co